السيد الصادق المهدي

العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي

الزهراء للإعلام العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

الزهراء للإعلام العربى
قســـم النشـــر

ص.ب. ١٠٢ مدينة نصر – القاهرة – تلغرافياً : زهراتيف – تليفون ٦٠١٩٨٨ – ٦١١١٠٦ – تلكس ٩٤٠٢١ راتف يو إن
P.O : 102 Madinat Nasr - Cairo - Cable: Zahratif - Tel: 601988 - 611106 - Telex: 94021 Raef U.N

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله
وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين ﴾

صدق الله العظيم
فصلت / ٣٣

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

الجمع التصويرى والتجهيز
بالزهراء للإعلام العربى

تصميم الغلاف : عصمت داوستاشي
إخراج فني : صلاح بيصار

مقدمة الناشر

بقلم : أحمد رائف

السيد الصادق المهدى شخصية غنية عن التعريف ، فهو رجل قد تنقل بين الوزارة والسجن أكثر من مرة . وهو سياسى ناجح ودبلوماسى واسع الثقافة والمعرفة ، وهو يقف فى جانب المعسكر الإسلامى بالتأكيد . يحتم عليه ذلك تاريخه وثقافته وعقيدته وانتماؤه .

ولاشك أن السيد الصادق المهدى من الحريصين على تطبيق الشريعة الإسلامية فى كل مكان من بلاد المسلمين ، وقد عاش حياته كلها ، وهذا الغرض من أهم أهدافه ومايسعى إليه .

والكتاب الذى بين أيدينا خطوة منه فى هذا الطريق ، أو كلمة له فى هذا المجال .

وكنت قد شرفت بلقاء السيد الصادق المهدى أثناء انعقاد المؤتمر الخاص بالتكامل الاقتصادى للدول الإسلامية ، والذى قام على تنظيمه المجلس الإسلامى الأوربى وأمينه العام الاستاذ سالم عزام .

وكان الدكتور محمد حلمى مراد قد نصحنى بالاستئذان لطبع هذا الكتاب النفيس للسيد الصادق المهدى ، وطلبت ذلك منه فوافق شاكرا بين سرور الواقفين ومنهم الدكتور محمد حلمى مراد

والأستاذ سالم عزام الأمين العام للمجلس الإسلامى الأوربى والأستاذ محفوظ عزام المحامى وغيرهم من الذين تواجدوا يومها .

ونحن إذ نحيى السيد الصادق المهدى على جهوده فى خدمة الإسلام والمسلمين ، نرجو منك أيها القارىء العزيز أن تقرأ هذا الكتاب بإمعان، فصاحبه سياسى محنك صاحب دين متين ويرى ضرورة الحكم بشريعة الإسلام ، وأنت ترى هذا بنفسك من صفحات الكتاب .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

أحمد رائف

القاهرة ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٨٦

مقدمة المؤلف

فى ربع قرن من الزمان إلا قليلا تنزل الوحى على سيدنا محمد ﷺ ، أولا فى مكة المكرمة بعقائد الإسلام وجل عباداته ، ثم فى المدينة المنورة بعد الهجرة بجل شرائعه ، فاكتملت الرسالة عقيدة ، وعبادة ، وشريعة ، ودولة .

كانت الرسالة المحمدية من حيث مضمونها الغيبى حلقة من حلقات الوحى المنزل لهداية البشر ، اتحدت مع سابقاتها فى الدعوة لتوحيد الله . ولكنها انفردت بالختام ، وانفردت باهتمامها بعالمى الغيب والشهادة ، وانفردت بالنجاح المنقطع النظير فى مجالى الدين والدولة .

أقام الإسلام الدين على التوحيد لله والجزاء الأخروى ، والعبادة على الاتصال الدائم بين العبد وربه ، والأخلاق على المعاملة بالمثل والمعروف والإيثار ، وأقام الحكم على الشورى ، والاقتصاد على الرخاء والتكافل ، وأقام الحياة الاجتماعية على الإخاء . فأفاض الإسلام على العالم نورا فى الدين وخيرا فى الدنيا لم يشهد مثله أبدا .

وأدرك سلفنا الصالح دورهم فى تفهم رسالة الإسلام ونشرها فانكبوا على نصوصها بنور العناية ونفاذ الاجتهاد الحر ، فاستنبطوا منها القواعد والأحكام . وطرأ على الأمة ماأفسد بعض عطائها فكانت أولى عرى بنيانها انتقاضا عروة الشورى . ذهب حكم الشورى وحل محله ملك تسنده القوة . وبإهدار الشورى فى الحكم أهدر التكافل فى الاقتصاد وقامت الفوارق الطبقية مقام الإخاء . وكانت ثانى العرى انتقاضا عروة الاجتهاد الحر . تعددت الأسباب التى حدت بالفقهاء

أن يفتوا بقفل باب الاجتهاد فأفتوا ، وتجاوب معهم الآخرون حتى عم التقليد حياة الأمة . وبمرور الزمن صارت الأمة مقسمة ، مقلدة الفرق والمذاهب .

لقد فت الاستبداد والتقليد والتفرق فى عضد الأمة ، وأذهب حيويتها ، وأعدها إعدادا للغزو الأجنبي الذى حل بها واحتل أقطارها قطرا قطرا .

لم تقف الأمة مكتوفة الأيدى أمام الانحراف الداخلى ، ولاأمام الغزو الأجنبى ، بل نهض المجاهدون والمجددون والمجتهدون يقاومون الاستبداد والجمود اللذين أرهقا الأمة ، ثم يقاومون الاستعمار الذى أخضع الأمة لسلطانه . وحققوا ماحققوا من انتصارات لم تدم ، ولكن حسبها أنها أبقت الراية مرفوعة والآمال مشدودة إلى الصدر الأول وبعث معانيه فى كل دروب الحياة من جديد .

لم يكن الاستعمار الأوروبى مجرد سلطان سياسى جديد واستغلال منتهب ، بل كان فى طياته غزوا فكريا وثقافيا ، وخلق فى ظله مصالح محلية تعلقت به وتشبهت بأساليبه . وقام قادة ومفكرون نسبوا للإسلام تخلف الأمة وانحطاطها ، ورأوا فى الانتماء إلى أوروبا والتشبه بها فى كل شىء آية الخير والفلاح . هكذا قال مصطفى كمال التركى . ومنهم من حاول إفراغ الإسلام من كل مالا يرضى أوروبا مثل السيد أحمد خان الهندى والشيخ على عبدالرازق المصرى ، ومنهم من قال بنسخ الشريعة الأولى لتحل محلها شريعة جديدة مقتبسة من المفاهيم الوافدة مثل الحركات القاديانية والبابية والبهائية وغيرها .

هذا الانبهار الفكرى والثقافى بأوروبا صحبه فى البداية ولاء سياسى لها . ولكن الولاء السياسى لأوروبا انحسر لأن مروجيه تأثروا بالفكر الوطنى الأوروبى ، وشهدوا صراع المصالح الوطنية الذى دفع الأوروبيين أنفسهم فى جحيم الحرب العظمى الأولى (١٩١٤ — ١٩١٨) ونتيجة لذلك نظموا حركات سياسية وطنية وقومية ، هدفها التحرر من الحكم الأجنبى وإقامة دول قومية على النمط الأوروبى .

هذه الحركات سيطرت على الساحة السياسية فى كثير من البلدان الإسلامية ، وقابلها من الجانب الآخر ضعف الدول الاستعمارية بخوضها جحيم الحرب العظمى الثانية (١٩٣٩ — ١٩٤٥) . ونتيجة لذلك بدأت نهاية الامبراطوريات الأوروبية ، فتحللت تاركة وراءها دولا مستقلة ، انتقلت السلطة فيها إلى قيادات وطنية عبر مؤسسات حكم مشتقة من نظم الحكم القائمة فى « الوطن الأم » ،

أى بريطانيا – فى حال المستعمرات البريطانية – وفرنسا – فى حال المستعمرات الفرنسية .

هذا الواقع الجديد لم يدم طويلا للأسباب الآتية :

أ – نظام الحكم الليبرالى ، وهو الذى أقيم فى الدول الحديثة الاستقلال ، نظام نشأ تاريخيا فى بيئة رأسمالية متقدمة ، وكان هو الوجه السياسى لها . لذلك عندما غرس فى تربة اقتصادها تقليدى وولاؤها عشائرى تعسر نموه واستمراره .

ب – النداء الإسلامى لم يسكت أبدا طاعنا فى شرعية النظم السياسية الوافدة ومبشرا ببديل إسلامى .

جـ – التحدى الشيوعى الذى اقتحم الساحة الدولية واقتحم حلبة الصراع السياسى داخل البلاد الحديثة الاستقلال بعد الحرب العظمى الثانية . هذا التحدى الشيوعى طرح بديلا شيوعيا ، واستقطب قوى دولية ، واستقطب قوى اجتماعية داخل البلاد الحديثة الاستقلال . وكما تعلق مفكرون وقادة وقوى اجتماعية بالفكر الليبرالى الأوروبى قبل الحرب العظمى الأولى ، ثم تراخى ذلك التعلق – فإن مفكرين وقادة وقوى اجتماعية فى البلاد الإسلامية تعلقت بالشيوعية بعد الحرب العظمى الثانية ، وصارت تعتبر الشيوعية هى البديل المحتوم لمستقبل أوطانهم .

فى هذا الوسط الفكرى والسياسى ومافيه من اضطراب نشأت حركات اقتبست من الشيوعية شعارات ، ومن الإسلام شعارات ، وصاغتها فى قالب قومى .

ولدت هذه الاتجاهات على الصعيد الفكرى ، ثم صعدت إلى السلطة عن طريق انقلابات عسكرية ، وسيطرت على الساحة السياسية تماما على طول الستينيات من القرن العشرين الميلادى ، خاصة فى البلاد العربية . لايستثنى من غلبة هذا التيار القومى اليسارى إلا تركيا التى بقيت على كماليتها مشدودة إلى مرحلة ماقبل الحرب العظمى الثانية ، وإيران التى بقيت على نوع من الكمالية الشاهنشاهية .

فى بداية السبعينيات من القرن العشرين الميلادى اتضح أن كل هذه البدائل فاشلة :–

أ – فالاتجاه اليسارى القومى رفع شعارات الوحدة والحرية والاشتراكية ولكنه

بسبب ظروف كثيرة لم يحقق من تلك الشعارات شيئا . بل ثبت أنه عاجز عن تحقيق أبسط مهام الحكم : المحافظة على التراب الوطنى .

ب – وتركيا التى كانت بالنهج الكمالى مضرب المثل فى حسم الانتماء لصالح الجديد الوافد تبينت بعد تجربة نصف قرن استحالة الانسلاخ من جلدتها الأصلية ، واستحالة قبول الأوروبيين لها فى صفوفهم أوروبية الوجه واليد واللسان . بعد نصف قرن من الاندفاع الكمالى صار التوجه التركى مضرب المثل فى التيه الفكرى والثقافى .

جـ – وفى إيران قاومت المؤسسة الشيعية الانسلاخ ، فعزلت رواده ونشاطه وجعلت الشاه ونظامه معلقا فى الهواء مسنودا بإرادة أجنبية .

وفى بداية السبعينيات من القرن العشرين الميلادى تضافرت عوامل سياسية اقتصادية متعلقة بسعر البترول وكمياته ، فرضت توزيعا للموارد المالية العالمية لصالح منتجى البترول ، وجلهم من بلاد إسلامية .

فإذا أضفنا لهذه الحقيقة عوامل استراتيجية ، سببها وقوع أهم ممرات العالم البرية والبحرية والجوية داخل العالم الإسلامى ، لاتضح لنا الوزن المتزايد الذى حصل عليه العالم الإسلامى فى أحداث العالم .

إخفاق الأفكار والأنظمة العلمانية الليبرالية واليسارية فى إرضاء تطلعات الشعوب الإسلامية ، وفى علاج مشكلاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . وازدياد أهمية العالم الإسلامى لأسباب اقتصادية واستراتيجية عالمية . هذان العاملان تداخلا مع عوامل ذاتية فى العالم الإسلامى هى :

أ – اتجاه الشعوب فى كل البلاد التى حققت استقلالها السياسى للبحث عن ذاتها وأصولها الحضارية .

ب – اقتناع قطاعات أكبر من المثقفين والجماهير فى البلاد الإسلامية بأن ذاتهم وأصلهم كامنان فى الإسلام .

جـ – علو صوت النداء الإسلامى بأن الإسلام هو طوق النجاة للبلاد الإسلامية بل للعالم أجمع .

التقت جميع هذه العوامل فولدت الصحوة الإسلامية المعاصرة . الصحوة الإسلامية المعاصرة ثمرة غرس طويل الباع ، جهادا ، واجتهادا ، وتجديدا . إنها حنين أشواق عميقة لبعث الإسلام ، وهى : الشورى ، والعدل ، والحرية ، والمساواة . وإقامة النظام الاقتصادى على الفرائض المعيشية فى الإسلام ، وهى : الكفاية والتكافل . وإقامة النظام الاجتماعى على الفرائض التضامنية فى الإسلام : الإخاء والتعاون . وإقامة العلاقات الدولية على الفرائض الدبلوماسية فى الإسلام : **﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾** (الممتحنة ٨ ، ٩) .

هذه هى المعانى المستقرة فى عقول الرجال والنساء المسلمين ، المتحركة بها قلوبهم ، المشمرة عنها سواعدهم ، المشدودة اليها حواسهم .. تبشيرا بالصحوة وعملا للصحوة وتجاوبا مع الصحوة الإسلامية .

ومنذ أواخر القرن الرابع عشر الهجرى تعددت مظاهر الصحوة .

بعض المظاهر الفكرية :

١ – صدرت كتب كثيرة ألفها المفكرون والعلماء المسلمون ، وهم يمثلون كل المدارس الفكرية الإسلامية ، وكل أقطار العالم الإسلامى ، كتب حللت مشاكل العصر ، ووضحت حلولها فى نظر الإسلام ، فتكونت فى السنوات العشر الماضية مكتبة إسلامية مشرقة بالأمل حية بالاجتهاد غنية بالإيمان .

٢ – انعقدت ندوات ومؤتمرات فى أغلب البلاد الإسلامية ، دعى إليها علماء ومفكرون مسلمون من كل أنحاء العالم الإسلامى لبحث مشاكل العصر من منظور إسلامى ، وكان لمداولاتها وتوصياتها أثر كبير فى خلق تيار مجدد يستنهض المسلمين . ونظم المجلس الإسلامى عددا من المؤتمرات والندوات ، فدرست قضايا الإسلام والمسلمين ، وأصدرت البيان الإسلامى العالمى (١٩٨٠) ، والبيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام (١٩٨١) ، والدستور النموذجى لدولة إسلامية حديثة (١٩٨٣) .

٣ – وانعقدت مؤتمرات إسلامية متخصصة عن التعليم وعن الاقتصاد . اثنان اقتصاديان ، أحدهما فى جدة عام ١٩٧٦ م ، والثانى فى إسلام أباد عام ١٩٨٣ م ، وفيهما قدم رجال اقتصاد مسلمون دراسات إسلامية اقتصادية تتلمس الخطى نحو نظرية اقتصادية إسلامية . وقد أفلحوا فى خلق حركة اجتهاد لها أدبها وروادها ووثائقها .

٤ – وفى المجال التطبيقى قامت مؤسسات مصرفية كثيرة فى معظم البلاد الإسلامية ، مؤسسات تعمل بالمرابحة ، والمضاربة ، والشراكة بديلا عن سعر الفائدة ، ونجحت هذه المؤسسات نجاحا كبيرا ، وإن كانت تواجهها مسائل نظرية وعملية .

٥ – وفى عدد من البلدان الإسلامية ، مثل إيران وباكستان ، قامت حركات بحث ودراسة وتأليف ونشر تعرضت لقضايا عصرية وحلها من منظور إسلامى .

٦ـ وكثرت محاولات استنباط نظم قانونية كاملة من الشريعة الإسلامية ، ومن أهم ماأنجز فى هذا الصدد تكوين لجنة بأمر الحكومة الأردنية من علماء وأصحاب اختصاص ، استنارت بالمذاهب الإسلامية الثمانية ، وصاغت قانونا مدنيا كاملا من مصادر الشريعة الإسلامية (١٩٧٦) .

وتعددت المجلات الإسلامية ، واشتد الحوار الفكرى على صفحاتها ، حتى ليحق لنا أن نقول إن الجمود الذى قيد حركة الفكر الإسلامى قد انتهى .

بعض المظاهر السياسية :

١ – قامت الثورة الإسلامية فى إيران فدل انتصارها الرائع على :

أ – حيوية الحركة الإسلامية فى إيران ، وتمسك الشعب الإيرانى بالإسلام عقيدة وشريعة .

ب – فاعلية الحركة الشعبية ، إذ أسقطت أقوى نظام قمعى فى العالم الثالث .

جـ – جدوى طرح الثورة للبديل الإسلامى كما ينبغى طرحه : بعثا دينيا وإنصافا للمستضعفين ، وإستقلالا بإرادة المسلمين عن التبعية الأجنبية .

ولكن الثورة الإسلامية فى إيران عطل عطاءها الآتى :

أ - التمسك بالقيد المذهبى .

ب - الإخفاق فى إيجاد وسيلة معقولة ومقبولة للتعامل بين المؤسسة الدينية والآخرين .

جـ - التورط فى صراعات دولية تصرف عن مهام البناء الإسلامى .

٢ - وكما أن الثورة الإسلامية فى إيران أضعفت السلطان الأمريكى ، فإن الانتفاضة الإسلامية فى أفغانستان تحدت السلطان السوفييتى ونازلته منازلة أثبتت حيوية الحركة الإسلامية هناك وشدة تمسك الشعب الأفغانى بالإسلام .

الحركتان أثبتتا فاعلية الإسلام السياسية ، واستقلال الصحوة الإسلامية من التبعية للنظام الدولى الحالى بقطبيه : القطب الغربى والقطب الشرقى .

٣ - وقامت الباكستان بتطبيقات إسلامية لبعض الأحكام .

ويلاحظ على التجربة الباكستانية الآتى :

أ - النظام الحاكم فى باكستان أعلن عن تشريعاته الإسلامية فى وقت كانت فيه القوى السياسية الشعبية الباكستانية تستنجزه وعده بإجراء انتخابادت عامة فى ظرف ستة أشهر منذ توليه السلطة . وبدا كأن الإصلاحات الإسلامية بديل للإصلاح السياسى ، وتدعيم لشرعية نظام الإكراه ، وعذر للمماطلة فى إجراء انتخابات حرة كما وعد النظام .

ب - طبقت بعض الأحكام الإسلامية ، ولم يربط ذلك بقيام النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى الإسلامى الذى يوجب قيامه تغييرا جذريا فى نظام الحكم والاقتصاد والحياة الاجتماعية الحالية .

جـ - لم يجر تحول فى علاقات الباكستان الدولية نحو عدم الانحياز ومزيد من الاستقلال . بل لعل انتماءها للغرب زاد فى ظل التوجه الإسلامى ، فانضمت مرة أخرى إلى رابطة الشعوب البريطانية بعد أن كانت قد تركتها .

٤ - وصدرت فى السودان فى ١٩٨٣ م تشريعات إسلامية ، وهذه يؤخذ عليها :

أ - أنها تمت فى غضون مواجهة سياسية حادة بين النظام الحاكم والهيئة

القضائية ، فكانت – فيما يبدو – تصرفا لفك حصار سياسى تعددت أسبابه .

ب – وصدرت الأحكام بأوامر مؤقتة قبل مناقشتها وإقرارها من قبل الهيئة التشريعية التى سمحت بتعديل لائحتها لإجازة مثل تلك الأوامر المؤقتة دون دراسة لها . وهذه قضايا مصيرية التخلى عن دراستها يضر ولايصلح .

جـ – وصدرت العقوبات الإسلامية كجزء من قانون جنائى سودانى يحرم المواطنين من حرياتهم الأساسية . هذا بينما يؤكد كل فكر الصحوة أن الإسلام يكفل ويحمى الحريات الأساسية .

د – ولتطبيق القوانين الإسلامية صدر قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ ، وهو قانون لايضع منهجا محددا لتطبيق تلك الأحكام ، وسوف يخلق اضطرابا فى تطبيق تلك الأحكام .

لاشك أن الصحوة الإسلامية ترحب بكل توجه من أى جهة نحو الإسلام ، ولكن الوسيلة السليمة – بمقياس الإسلام التى يمكن أن تتخذها قيادات ونظم حاكمة نحو الإسلام هى التى وصفناها فى الفصل السابع من القسم الثانى من هذا الكتاب ، وسميناها الخطة العمرية اشتقاقا من اسم الخليفة الصالح عمر بن العزيز .

إن على الصحوة الإسلامية أن تهتم بكل من يرفع شعارا إسلاميا ، وكل من يطبق تشريعا إسلاميا ، وعليها أن تقيس تلك الاجراءات بمقياس الإسلام ، لكيلا يحسب على الإسلام مايضر حاضره ومستقبله .

إن ساحة الصراعين الفكرى والسياسى ، داخل البلدان الإسلامية وعلى الصعيد الدولى ، ساحة ساخنة بالصراع والتنافس بين الإسلام ونظريات وعقائد ونظم معادية له تتربص به الدوائر ، وتنتظر اليوم الذى فيه يقال إن البديل الإسلامى سراب عجز أمام مشاكل العصر . يومئذ يفرح أعداء الإسلام لأن الساحة ستخلو لهم خلوا تاما ، وسوف تهجم البدائل العلمانية اليمينية واليسارية هجوما عنيفا ، وسوف تكون هذه المرة أكثر جرأة وأكثر تطرفا .

إن السماح لربط الإسلام بتجارب مصيرها الإخفاق معناه الإسراع بإثبات عجز الإسلام وبيع المستقبل كله لأعدائه ، لقد أتيحت لى فرصة إلقاء عشرات

المحاضرات عن الإسلام فى جامعات ومعاهد وجمعيات كثيرة فى أوروبا وأمريكا وآسيا وأفريقيا بدعوة من القائمين عليها . وكنت حيثما تحدثت عن الإسلام أواجه بأسئلة عن الحدود الإسلامية ، أسئلة بعضها استفسارى وبعضها مقصده الإحراج . وكنت أجيب دائما إجابة تجلو الأمر للمتسائلين وتنتصر للإسلام أمام إحراج المحرجين ، وكانت خلاصة الإجابة كالآتى :

١ - إن الحدود الإسلامية لها ظروفها من دقة البينات وكثرة الشبهات ، مما يجعل صداها المعنوى كبيرا ووقوعها العملى محدودا .

٢ - إن النظام الإسلامى يعالج الجريمة من مصادرها ، ويحصر العقوبة فى ردع من لاتطوله تلك الوسائل . وإن العقوبة فى الإسلام فى الحقيقة رحيمة وعادلة ، لأنها موظفة فى حماية نظام هو الأرحم والأعدل .

وفى عام ١٩٨٣ زرت الباكستان ووجدتها بصدد تطبيق أحكام إسلامية غير مصحوبة بالظروف التى ينبغى أن تحيط بها ، وغير موظفة لحماية النظام الرحيم العادل . فأفزعنى ماسوف يحدث من سوء فهم يؤكد مآخذ أعداء الإسلام عليه ، ويشجع الفكر المعادى للإسلام .

لذلك فكرت فى أن أكتب هذا الكتاب وهو مكون من قسمين :

القسم الأول ، وفيه عشرة فصول ، يبين الجريمة والعقوبة فى الإسلام بتفصيل يوضح حقيقتها وظروف تطبيقها وإسقاطها .

والقسم الثانى ، وفيه سبعة فصول:ستة منها تبين النظام الاجتماعى الإسلامى الذى يحارب الجريمة فى مصادرها والذى توظف العقوبات الشرعية لحمايته .

أما الفصل السابع فإنه يحدد كيفية قيام ولاية أو سلطة إسلامية ، ويحدد مهام تلك السلطة فى سبيل تحقيق البعث الإسلامى فى العصر الحديث : هدف الصحوة الإسلامية ، وأغلى أمنيات أهل القبلة .

وأمنى أن أكون قد نقلت هذه الأمنية من دائرة البحث العام إلى التحديد وكيفية التطبيق . ولاأدعى الإحاطة بكل شىء ، بل بذلت الجهد المستطاع طامعا فى الأجر الواحد إذا أخطأت ، وفى أجرين إن أصبت ، والله ولى التوفيق .

محمد الصادق المهدى

الجزء
الأول

الفصـل الأول

تفوق الشريعة الإسلامية

من أساليب كتاب الله القوية الأثر أن القرآن يبث هدايته فى الوقت الذى يفند العقائد والآراء الأخرى تفنيدا موضوعيا : وبضدها تتبين الأشياء . ومن الحكم التى ساقتها أحاديث النبى ﷺ قوله : أمرنا معاشر الرسل أن نخاطب الناس على قدر عقولهم .

واقتداء بأسلوب القرآن وحكمة الحديث فإننا سوف نعرض لروعة الشريعة الإسلامية ، بينما نفند البدائل الأخرى تفنيدا موضوعيا ، ونستخدم فيما نقول حججا تخاطب العقل المعاصر .

بعض مشاكل الفكر الدينى غير الإسلامى :

لقد أتى على الحضارة الأوروبية حين من الدهر ظنت أنها استطاعت أن تكبر على الدين ، وتوالت النظريات التى أعلنت أن الدين هو مرحلة طفولة فى تطور الإنسان ، وأن الإنسان يشب حتما من تلك المرحلة إلى مابعدها .

سادت هذه الأفكار أواخر القرن التاسع عشر الميلادى ، والنصف الأول من القرن العشرين . ولكن عوامل كثيرة قضت على هذه الآراء ، أهمها :

* أشد الذين دعوا ضد الدين تطرفا – مثل نيتشة وماركس – مالبثوا أن أقاموا ديانات وضعية أشد تعصبا من الأديان التى شجبوها ، وصارت النازية والماركسية ديانتين وضعيتين ذواتى عقائد وشعائر ، وقادة تحيط بهم هالة التقديس .

* واتسعت الدراسات فشملت كل المجتمعات الإنسانية ، فشوهد أن الإنسان حيثما حل وأقام لنفسه ثقافة أو حضارة فإنه لجأ إلى عقيدة دينية واستعان بها ، فكأن الاعتقاد بعض ضرورات الحياة .

* وثبت لكثير من علماء النفس أن العقيدة – أى عقيدة – تحقق تماسكا فى شخصية الإنسان ، وتشحذ همته ، وتجعله أكثر تضحية وأوفر عطاء .

* وبلغ التطور المادى مداه فاتضح أنه يقود إلى طريق مسدود ، وأن الإنسان كما هو محتاج إلى المادة ليشبع حاجات الجسد فإنه محتاج إلى إشباع جوانب روحية ومعنوية فى حياته .

* وبلغ التطور التقنى مداه فاتضح أنه إذا لم ترشده قيم روحية وخلقية فسيتطور وحشا خطرا على الحضارة الإنسانية نفسها .

هذه العوامل مع عوامل أخرى أرجعت كثيرا من الناس والمفكرين فى أوروبا وأمريكا للدين .

ولكن العودة للدين لايمكن أن تكون مجرد عودة إلى الوراء ، فهنالك مسائل ينبغى أن يحلها العائدون للدين،أذكر منها ثلاث مسائل هامة :

أ – لقد نما الفكر الأوروبى والفكر الأمريكى نموا عقليا وعلميا كبيرا ، ومع أن حاجتهم إلى الدين الآن كبيرة جدا فإنهم لايستطيعون الاطمئنان لدين لايسع نموهم الفكرى والعقلى هذا .

لقد تمرد الفكر الأوروبى العلمانى على المسيحية لعدة أسباب ، من أهمها أنها تحصر المعرفة وأسبابها فيما أتى به الغيب ، وفى ممثل الغيب ، أى الكنيسة ، فلا تقر للعقل ولا للتجربة بمساهمة فى المعرفة . وهذه المشكلة باقية لتعكر صفو العودة إلى الدين فى أوروبا وفى أمريكا .

ب – ومشكلة ثانية هى مشكلة التوفيق بين غيب مطلق العقائد وأوضاع اجتماعية متحركة . لقد عالجت المسيحية هذه المشكلة بحصر القيمة فى الغيب وحده !، كأن الدنيا والمجتمع أمران لاأهمية لهما . والإنسان مع حاجته إلى الدين وعقائده المطلقة محتاج إلى الاهتمام بحياته فى الدنيا وحركة المجتمع ، ولايطمئن لعقائد دينية لاتشبع

الحاجة إلى الأمرين . وكما كان حل المسيحية غير موفق فإن حلول أديان أخرى كالهندوسية حلول أقل توفيقا ، فالهندوسية تربط بين عقائد غيبية ونظام اجتماعى معين هو نظام الطبقات المرتبط بتناسخ الأرواح ، بحيث توجب أن تكون عقيدتها الدينية ونظامها الاجتماعى ثوابت مطلقة .

جـ - عانت أوروبا تاريخا دمويا صاخبا خاضته شعوبها بسبب التناحر الدينى ، وصار الفكر الأوروبى الحديث يعلن التسامح الدينى وحرية العقيدة سبيلا وحيدا لتفادى الحروب الدينية .

والعقيدة المسيحية ترى أن إنسانية الإنسان نفسها لاتكون إذا هو لم يؤمن بفداء السيد المسيح ، ولاخلاص له من الخطيئة الأولى ، أى من الضياع التام ، إلا عن طريق هذا الفداء . فكيف يمكن التوفيق بين اعتقاد دينى هذه بعض واجباته وبين الاعتراف بالأديان الأخرى واحترام حريتها ؟

بعض مشاكل الفكر الوضعى غير الدينى :

الفكر الإنسانى الوضعى لم يعد ينكر أهمية الاعتقاد للإنسان ، وقد اقتنع عن طريق التجربة بأن انحسار القيم الروحية خلق غربة للإنسان يحاول الإنسان التغلب عليها بالخمور والمخدرات ولايفلح ، فيتحول الجوع الروحى إلى أمراض نفسية عميقة يحار الطب فى علاجها .

ورغم إدراكه عن طريق التجربة والاستقراء أهمية دور القيم الروحية فى حياة الإنسان ، فإن الفكر الوضعى لايستطيع أن يقبل أى ملة بعينها ليلتمس منها إشباعا للجوع الروحى ، وكل الديانات الوضعية التى ألفها الفلاسفة تكشفت عن ضعف فاضح .

والفكر الوضعى يدرك تماما أهمية الأخلاق للاجتماع الإنسانى ، وقد اقتنع عن طريق التجربة والاستقراء بأن الإنسان لكى ينظم نفسه اجتماعيا ، لكى يستعد للقيام بأية مهمة ، محتاج إلى الالتزام بضوابط خلقية معينة . ورغم هذا الاقتناع فإن الفكر الوضعى لايستطيع أن يدعو لقيم خلقية معينة ، بل يجد نفسه مضطرا إلى القول بنسبية

القيم الخلقية نسبية تجردها من عميق الاحترام الواجب لكى تلعب الأخلاق دورا فى ضبط السلوك .

والفكر الوضعى يعرف أهمية القانون لتنظيم وحماية المجتمعات ، ولكنه مضطر إلى التسليم بقانون مجرد من الجذور الروحية ومن الأعماق الخلقية . محصور فيما ينظم حقوق الأفراد المادية والمسائل الأمنية وعلاقات الحكم . إنه مضطر لذلك لأنه لايستطيع التعامل مع القيم الروحية والخلقية مع اعترافه بأهميتها . إنه مضطر لذلك لأن تجربة ارتباط القانون بالدين فى تاريخ أوروبا كانت تجربة مريرة ومليئة بالتعصب والعنف .

إذن فالفكر الوضعى غير الدينى يعانى من :

* الاعتراف بأهمية الاعتقاد للإنسان ، ولكنه لايستطيع الالتزام بعقيدة بعينها .
* الاعتراف بأهمية الأخلاق للإنسان ، ولكنه لايستطيع التزام قيم خلقية بعينها .
* الاعتراف بأهمية القيم الروحية والخلقية فى دعم القانون وتعميق فاعليته ، ولكنه مضطر إلى تجريد القانون من تلك القيم حماية للحرية الدينية .

حل تلك المشاكل فى الإسلام :

١ – الإسلام لايسمح بوجود توتر بين الوحى ووسائل المعرفة الإنسانية الأخرى ، لأن الوحى الإسلامى نفسه يقر وجود تلك الوسائل ويحث الإنسان على استخدامها ففى أكثر من خمسين موضعا فى القرآن يحث الذكر الحكيم الناس على أن يستخدموا عقولهم بحثا ومقارنة واستنتاجا : ﴿ **إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ (الروم ٢٤) . ويحث الذكر الحكيم على استقراء التجربة وسيلة للمعرفة . ﴿ **وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ وقوله ﴿ **قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** ﴾ (العنكبوت ٢٠) .

٢ – إن للإسلام عقائد غيبية محددة ومطلقة ، والإسلام يقر للحياة الدنيا والمجتمع الإنسانى فيها بأهمية كبيرة . والإسلام يوفق مابين ثبات فى عقائده الغيبية وحركة فى تعاليمه الاجتماعية . إن المبدأ الاجتماعى الأساسى فى الإسلام هو

العدل ، والحركة الاجتماعية فى الإسلام تقوم على عطاء إنسانى معترف به : ﴿ **إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (الرعد ١١) . ولا تعارض فى الإسلام بين عقيدة أن الله هو العلى القدير وبين حمل الإنسان أمانة التكليف وقيامه بدور إيجابى فى تطور الحياة .. سئل رسول الله ﷺ :أ أعقل ناقتى يارسول الله أم أتوكل على الله ؟ فرد : اعقلها وتوكل .

٣ – والإسلام يقر للإنسان كإنسان بالتكريم : ﴿ **ولقد كرمنا بنى آدم** ﴾ (الاسراء ٧٠) . ويعترف بالأديان الكتابية الأخرى اعترافا شرعيا . ويوفق بين إيمانه بصحة الرسالة المحمدية واعترافه بكرامة الإنسان لإنسانيته واعترافه بحقوق الأديان الكتابية الأخرى . وهذا يعنى أن الإسلام يوفر حقوق الإنسان وحرية العقيدة من داخل رسالته . هذا بينما الأديان الأخرى لا تستطيع قبول حرية الأديان وحقوق الإنسان إلا بإفراغ نفسها من عقيدتها الدينية .

٤ – ويحل الإسلام المشكلات التى ذكرنا أن الفكر الوضعى غير الدينى يعانيها فى موضوع القيم الروحية والخلقية والقانون بأسلوب فريد . فنصوص الشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين : قسم أول غايته المحافظة على مصالح إنسانية عامة مثل حفظ النفس والمال ، ويلتزم هذا القسم بتحقيق العدل لكل الناس ، والقسم الثانى لاينطبق إلا على المسلمين لأن الواجبات والمحرمات فيه ذات طابع دينى مثل تحريم الخمر ولحم الخنزير .. إلخ . فالجناية فى هذا القسم واردة من المسلم وغير واردة من غير المسلم .

هذا التقسيم يمكن الشريعة الإسلامية من أن تحافظ على الربط بين الدين والأخلاق والقانون ، وتوفر فى نفس الوقت حرية الاعتقاد . ولايشك أحد فى أن ارتباط القانون بالقيم الخلقية والروحية يجعله أكثر فاعلية وأكثر احتراما .

إن الفكر المسيحى الكنسى التزم بمفاهيم (مقولات) غيبية لامكان فيها لدور الإنسان ووسائل معرفته الإنسانية (العقل والتجربة) ولا لحركته الاجتماعية . وأقام الفكر المسيحى الكنسى سلطة دينية هى الكنيسة ، وأوجب طاعتها إيجابا مقدسا بقدسية الدين . وصارت هذه السلطة تقطع بالرأى فى المعارف والأوضاع الاجتماعية مطالبة باعتبار ماتدلى به جزءا من مقدسات الدين .

وإذا تأملنا ماأدلت به من آراء ومفاهيم لرأينا كيف أثار معارضة شديدة وكيف نشأ الفكر الوضعى الحديث من تلك المعارضة ، خذ هذه الأمثال :

* الإنسان ساقط بالخطيئة الأولى ، ولاقيمة له أصلا إلا بإيمانه وتمسكه بفداء السيد المسيح .

* لاقيمة تذكر لمعارف العقل والتجربة ، بل المعرفة كلها غيبية .

* المادة وهمومها هموم باطلة لايليق بالإنسان الاهتمام بها .

* الجنس من مخلفات الخطيئة الأولى ، وحرى بالإنسان أن يلغيه ، فإن مارسه فللضرورة التناسلية وحدها .

هذه المقولات نشأ منها بردة الفعل مقولات الفكر الوضعى الآتى بيانها على التوالى :

* مقولة النزعة الإنسانية **Humanism** التى بالغت فى تقدير الإنسان حتى جعلته محور كونه بلا شريك .

* مقولة العلمانية التى بالغت فى إنكار الغيب إنكارا مطلقا ، وحصرت القيمة كلها فى العالم المشاهد فى الزمان والمكان .

* مقولة المادة الجدلية التى بالغت فى أهمية المادة بحيث جعلت دوافع الإنسان ، وحركة المجتمع ، وحركة التاريخ – أصداء لمعطيات مادية .

* مقولة فرويد فى علم النفس التى بالغت فى قيمة الدافع الجنسى وجعلته الدافع الأساسى فى تكوين الإنسان وجعلت كل ماسواه ظلا له .

علينا أن ندرك تاريخ هذا الصراع الفكرى لكيلا نقع فى واحد من الأخطاء الثلاثة الآتى بيانها التى يقع فيها كثير من الناس :

الخطأ الأول : خطأ الذين يتمسكون بهذه النظريات الوضعية ويعتبرونها ملمة بالحقيقة الكاملة ، مفسرة للكون ولحياة الإنسان . هذه النظريات قائمة على حقائق جزئية ، وتطرفت فوسعتها وبالغت فيها بموجب ردة الفعل ، لذلك لايمكن أن تفسر الحقائق كلها ولا أن تكون فلسفة كاملة للكون وحياة الإنسان فيه .

الخطأ الثانى : هو خطأ الذين يسقطون تلك النظريات الوضعية كأنها مؤامرات شريرين قذفوا بها لتضليل البشرية . إنها فى الحقيقة نظريات قائمة على حقائق

جزئية وسعتها ردة الفعل فادعت أكثر مما هو لها ، وتطرفت فى الاتجاه المضاد لاتجاه ومقولات منكريها .

والخطأ الثالث : القول بأن تلك النظريات الوضعية صارعت الدين فى التاريخ الأوروبى وصرعته . وأن هذا الصراع يمثل تطور البشرية الحتمى من الدين إلى مابعده . وأن ماحدث للمسيحية الكنسية سيحدث لكل دين آخر بما فى ذلك الإسلام .

ولكن مقولات المسيحية الكنسية التى خلقت ردة الفعل المذكورة غير واردة فى الإسلام – كما رأينا – فلا يجوز أن نعتبر ماحدث فى التاريخ الفكرى الأوروبى مقياسا لما ينبغى أن يحدث للإسلام . صحيح أن بعض المسلمين وبعض المجتمعات الإسلامية التزموا مقولات مشابهة لبعض مقولات الفكر المسيحى الكنسى ، ولكن مهما ادعوا فقد ظل الإسلام أوسع من مقولاتهم ، ومهما ادعوا فإن الإسلام لايأذن لهم ولا لغيرهم بإقامة سلطة دينية يقدسون بموجبها مقولاتهم .

إذا أمعنا النظر فى الإسلام لوجدنا أنه ينطوى على هداية موزونة وتوفيق لطيف بين الأضداد ، مما لايسمح بالفعل وردة الفعل المتطرفة التى أحدثها الفكر الإنسانى الوضعى فى أوروبا وأمريكا .

ليس هذا فحسب بل إذا نحن تمعنا موقف الإسلام لوجدنا له سبقا على الفكر الوضعى . وسأضرب لذلك السبق أمثالا من ميدان القانون المرتبط بموضوع هذا الكتاب .

١ – هنالك أمور حرمتها الشريعة وتشددت فى تحريمها ، وتساءل كثيرون عن الحكمة فى هذا التشدد . وجاءت التجربة البشرية نفسها بما يكشف عن تلك الحكمة البالغة .

أ– حرمت الشريعة الخمر تحريما مغلظا . وتكتشف الإنسانية يوما بعد يوم أضرارا جديدة للخمر . أضرارا لاتقف عند حد الأذى العضوى وما تسببه من إنهاك للكبد ، بل أضرارا نفسية . فالإنسان فى حياته معرض لمشاكل نفسية حتمية : يأمل فيخيب أمله ، ويحزن فيسود أفقه ، ويكره فتضيق دنياه ، ويحب فيهيم هياما ، ويفرح فيطيش صوابه ، ويسبح فى الخيال فينسى واقعه ، ويخلد لواقعه

فيقتله الملل . وهذه الحالات يمكن علاجها إذا وجد الأنس بالإيمان والاطمئنان به : ﴿ **لكيلا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما آتاكم** ﴾ (الحديد ٢٣) . ولكن فى غيبة الإيمان – كما هو الحال فى كثير من المجتمعات الحديثة – يلجأ الناس للخمر فتداوى الخمر مللهم وتقلباتهم بتهدئة مؤقتة . ثم يعتادون هذا الدواء فيعتمدون على الخمر فى مواجهة الحياة . وفى أوروبا وأمريكا نجد الكثيرين الآن إذا سمعوا نبأ حزينا أو نكبوا أو مروا بتجربة مرة امتدت أيديهم فورا إلى زجاجة الخمر . صارت الخمر جزءا من توازنهم النفسى . ولكنه توازن واهم : التهدئة مؤقتة ، ثم يفيق فإذا أسباب الهم والغم تواجهه بقوة مضاعفة تذهب بآثار الهدوء المؤقت الذى أحدثه الشراب . ويصبح معتاد الخمر مع كل مرة يشرب أكثر اعتمادا على الخمر ، وأضعف نفسيا باعتماده المتزايد عليها ، وأضعف عضويا بإرهاقه الكبد بمادة كيماوية (الكحول) عسير هضمها . سبحان الله ماأدق ماوصفها : ﴿ **قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾ . (البقرة ٢١٩)

والإحصاء يوضح أن أكثر الوفيات فى البلاد الأوروبية الصناعية وأمريكا هى من حوادث الطرق والسيارات . ويوضح أن أكبر أسباب تلك الحوادث هى الخمر . وأكثر أسرة المرضى فى المستشفيات فى أوروبا وأمريكا اليوم يرقد فيها مرضى بأمراض نفسية ، أو الأمراض النفسية الحسية مثل أمراض القلب والدورة الدموية . وهذه الأمراض (النفسية) تدخل الخمر فيها عنصرا فعالا ، تدخل دواءً ثم تصبح داءً .

قد استشفيت من داء بداء　　　وأقتل ماأعلك ماشفاكا

والفكر الحديث الجاد لم يعد ينكر أضرار الخمر ، ولاينكر صعوبة الاقتصاد فى تعاطيها لأنها مقرونة بالأفراح والأحزان وهذه بحار لاساحل لها . ولأنها ليست شيئا يصدم منها لشبع : لأن فى الخمر معنى ليس فى العنب . والمشكلة التى تؤرق الباحثين الجادين هى مشكلة عملية : كيف يمكن منع الخمر أو الحد من تعاطيها ؟

ب – وحرمت الشريعة الزنا تجريما مغلظا . واقترن تحريم الزنا فى كثير من آيات الذكر الحكيم بتحريم قتل النفس – مثلا – قوله تعالى : ﴿ **ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما** ﴾ (الفرقان ٦٨) .

لقد ظهر فى دراسات دقيقة لتاريخ حضارات الإنسان أن هنالك علاقة وثيقة بين قوة الضوابط الجنسية فى الحضارات ومستوى الصرح الحضارى الذى يقيمونه[1] . لقد درس البحث عددا كبيرا من الحضارات المتدرجة من حضارات بسيطة وأخرى متوسطة وثالثة متقدمة . ودرس البحث الضوابط الجنسية التى عرفتها تلك الحضارات . وحلل البحث دراساته واستنتج أن الحضارات الأكثر تقدما هى الأكثر تشددا فى ضوابط السلوك الجنسى . وأن الحضارات الأكثر بساطة هى الأكثر تراخيا فى ضوابط السلوك الجنسى . هذا معناه أن الناس يحققون لأنفسهم إحياء معنويا بالانضباط الجنسى . وأنهم يقتلون أنفسهم معنويا بالإباحية الجنسية . كذلك لاشك أن الإباحية الجنسية تفشى الأمراض السرية . وهذه الأمراض تنتشر بعناد شديد فى المجتمع الإباحى مهما كانت الاحتياطات قوية ، ومهما كان الطب متقدما . وفى بعض المجتمعات الأوروبية والأمريكية التى تمارس « حرية » جنسية ظهرت فيروسات تسبب أمراضا قاتلة لاسبيل إلى علاجها أو الوقاية منها لأنها اكتسبت مناعة .

والانضباط الجنسى ضرورى لبقاء الشهوة الجنسية نفسها قوية فى نفس الإنسان . فالإباحية الجنسية تؤدى مع الزمن إلى إضعاف الشهوة الجنسية . والشهوة الجنسية القوية شرط للتناسل وحفظ النوع الإنسانى .

هذه الحقائق معناها أن ثمة علاقة وثيقة بين الانضباط الجنسى والمحافظة على الحياة .

والفكر الوضعى الجاد يلمس أضرار الإباحية الجنسية على الإنسان وعلى مستقبل الحضارة ، ويتأمل السبل لتنظيم السلوك الجنسى وضبطه بفاعلية .

٢ – لقد أتت الشريعة الإسلامية بمفاهيم وأحكام منذ خمسة عشر قرنا كانت من الروعة والرحمة بحيث لم يهتد الفكر القانونى الوضعى إلى مثلها إلا فى القرنين الماضيين من الزمان . كان القانون الوضعى لايضع قيدا على الحاكم . وكان لايعرف سيادة القانون . وكان لايعتبر المسئولية الجنائية شخصية فيسأل مع الجانى أهله وأصدقاءه . وكان يعاقب الطفل غير المدرك ، والمكره ، والمعتوه . وكان لايعرف حقوق الإنسان .

هذه العيوب تخلص منها الفكر القانونى الوضعى منذ زمان قريب .

أما الشريعة الإسلامية فمنذ بدايتها – منذ خمسة عشر قرنا – قيدت سلطة الحاكم : « لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق » . والشريعة فوق الناس كلهم : قال رسول الله ﷺ فى مرضه الأخير : « أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهرى فليستقد منه ، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضى فليستقد منه . ومن أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه . ولايخشى الشحناء من قبلى فإنها ليست من شأنى . ألا وإن أحبكم إلىّ من أخذ منى حقا إن كان له . أو حللنى فلقيت ربى وأنا طيب النفس »[٢] . والمسئولية الجنائية فى الشريعة منذ بدايتها شخصية ومتعلقة بالعاقل البالغ المختار :

قال تعالى ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ (الإسراء ١٥) .

وقال ﷺ : « رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبى حتى يحتلم ، وعن النائم حتى يصحو ، وعن المجنون حتى يفيق » .

وقال ﷺ : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

ومنذ بداية الشريعة الإسلامية نص كتاب الله وسنة رسوله على حقوق الإنسان فى الكرامة ، والعدالة ، والحرية ، والشورى ، والحرمات الشخصية ، والتكافل ، والرعاية طفلا ومريضا وشيخا ، والاحترام لجسده حتى القبر ميتا .

– حقوق أرادها الشارع تكريما للإنسان وتفضيلا له ، ولاتجوز مصادرتها أو الاعتداء عليها .

٣ – وفى مجال الأحكام الجنائية فإن الشريعة الإسلامية لم تقف فى محاربة الجريمة عند العقوبة وحدها ، بل حاصرت الجريمة – كما سنرى – بجبهة عريضة وظفت فيها كل العوامل النفسية والروحية والاجتماعية الفاعلة فى حياة الإنسان ، بحيث كانت العقوبة عاملا من ستة عوامل وظفتها الشريعة لإبادة الجريمة .

ذلك التوازن والتوفيق بين الأضداد الذى أشرنا إليه أعلاه ، وهذا التفرد والسبق الذى دللنا عليه ، آيات بينات لروعة الشريعة الإسلامية ، روعة ليس من المعقول أن تكون من تأليف بشر عاش فى الحجاز قبل خمسة عشر قرنا من الزمان . وعاش ماعاش فلم يعهد فيه مثل هذا العطاء – ﴿ **وإن كنت من قبله لمن الغافلين** ﴾ (يوسف ٣) – حتى بلغ من العمر أربعين سنة فكان الوحى وكانت الطفرة-

هذه حجة دامغة احتج بها كتاب الله نفسه إذ قال : ﴿ **قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ، ولا أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمُرا من قبله ، أفلا تعقلون ؟** ﴾ . (يونس ١٦) .

وهى حجة يحنى لها رأسه كل من سمعها حتى إن لم يكن من المسلمين . لذلك قال الأستاذ منتجمرى وات فى مقدمة كتابه عن حياة محمد « إن افتراض أن محمدا كاذب فى دعواه يخلق مسائل لاجواب لها » .

الفصل الثانى

العقوبة فى الشريعة الإسلامية

هنالك أفعال حرمتها الشريعة الإسلامية تحريما قاطعا ، وأفعال أوجبتها وجوبا قاطعا وقررت الشريعة أن من فعل ماحرمت وترك ماأوجبت فقد استحق العقوبة . فالعقوبة وسيلة لمنع إتيان المحرمات ومنع تعطيل الواجبات . والمحرمات والواجبات الشرعية نفسها تتجه لخدمة هدفين هما إقامة العدل ، وحفظ مصالح الناس .

العدل

إن مفهوم العدل فى الشريعة الإسلامية واسع جدا ، ولكنه فى إطار الأحكام يقوم على ثلاثة مبادىء محددة هى :

أ – المبدأ الأول هو : مبدأ المماثلة :

وهو أن تفعل بالآخرين مايفعل الآخرون بك . وهو مبدأ نص عليه قوله تعالى : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ..** ﴾ (البقرة ١٩٤) .

ب – المبدأ الثانى هو : مبدأ الاستحسان :

ومعناه أن تفعل ماتعارف الناس بالفطرة السليمة على حمده ، وأن تترك ما تعارف الناس بالفطرة السليمة على ذمه . وهو مبدأ نص عليه قوله تعالى : ﴿ **يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ..** ﴾ (الأعراف ١٥٧) .

ج – **المبدأ الثالث هو الإيثـار :**

ومعناه أن تتخلى عن حقك فى المماثلة لخير أكبر تراه . وينص عليه قوله تعالى : ﴿ **فمن عفا وأصلح فأجره على الله** ﴾ (الشورى ٤٠) .

المصالح :

وأما مصالح الناس فى الشريعة الإسلامية فمتعلقة بخمسة أمور هى حفظ : الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال .

والعدوان على هذه المصالح ينقسم إلى ثلاث درجات : عدوان خفيف ، وعدوان أوسط ، وعدوان شديد ، ولكل درجة من العدوان درجة من العقوبة تناسبها خفة وتوسطا وشدة .

وسنرى من دراسة العقوبات الشرعية كيف صنفت العقوبات وحددت لإقامة العدل كما شرحناه ، ولحفظ مصالح الناس كما فسرناه .

دور العقوبة فى حماية الفضيلة ومنع الرذيلة :

ولكن قبل أن ندخل فى بيان العقوبات ينبغى أن نوضح أن العقوبة فى الإسلام إنما تؤدى دورها الهام ضمن خمسة عوامل أخرى تساهم معها مساهمة فعالة وجادة فى حماية الفضيلة وإبادة الرذيلة .

هذه العوامل الخمسة هى :

أ – **الإيمان** : فالشخص المؤمن يعلم أن الخيرات طاعات لله سبحانه وتعالى ، وأن المعاصى تجلب غضبه ، وهو بأقواله وأفعاله يسعى لنيل مرضاة الله ، ويعلم أنه حتى إذا أفلت من عقاب القانون فلن يفلت ممن يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . وحسابه لايقف عند حد الدنيا بل يشمل الآخرة حيث يقول سبحانـه وتعـالى : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ (الزلزلـة ٧ ، ٨)

والإيمان ليس مجرد حالة نفسية بل يوجب العمل الصالح ويقترن به . قال

تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا** ﴾ . (الكهف ١٠٧) . وقال : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية** ﴾ . (البينة ٧) .

وقال رسول الله ﷺ : « الإيمان بضع وسبعون شعبة حتى إزالة الأذى من الطريق » .[٣]

وأحكام الإسلام تفترض أن يكون تطبيقها فى مجتمع مؤمن يغلب عليه الإيمان ، وهاك أحكاما لامعنى لها إلا إذا توافر مقدار من الإيمان فى نفوس الناس :

* قال ﷺ :« البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » . ولامعنى لليمين إلا إذا كان صاحبها يعرف قدرها ويوقر لها .

* والملاعنة التى نصت عليها هذه الآيات لامعنى لها إذا لم يكن المعنيون من المؤمنين . قال تعالى : ﴿ **والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة أن لَعْنَتَ الله عليه إن كان من الكاذبين * وَيَدْرَؤُا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين** ﴾ (النور ٦ – ٩) .

* والقسامة ومعناها أن يقسم خمسون شخصا على اتهام أحد بجريمة فتلصق به التهمة إن هم أقسموا . وهى من وسائل الإثبات التى دار حولها خلاف فقهى كبير سنذكره فى مكانه . والقسامة هذه غير ممكنة إلا فى مجتمع يفترض أن الذين يقسمون يخافون الله فيما يؤدون من أيمان .

* وعدد كبير من الفقهاء – سنعرض لآرائهم فى مكانها – يرون أن التوبة تسقط العقوبة فى الشريعة . والتوبة مسألة دينية تخص الإنسان فى دخيلة نفسه وتخص علاقته بربه . ولايمكن أن يكون للتوبة دور إلا فى مجتمع مؤمن .

* والشريعة الإسلامية تشجع الناس على المعافاة فإنه تعالى يقول : ﴿ **وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين * واصبر وما صبرك إلا بالله ولاتحزن عليهم ولاتك فى ضيق مما يمكرون** ﴾ . (النحل ١٢٦ و ١٢٧)

وكان النبي ﷺ حريصا علي المعافاة بين الناس ، يشجع المسلمين على معافاة الجنايات بينهم . وكان النبى ﷺ يشجع المقر بجريمة على الرجوع عن إقراره إذا جاء معترفا بذنبه لأن الاعتراف فى حد ذاته دليل على صحة التوبة . وعندما جاءه ماعز مقرا بالزنا راجعه النبى قائلا : لعلك قبلت . لعلك لمست . لعلك غمزت .. إلخ ، يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا فيرجع .

كان النبى ﷺ يلقن المقر أن يعدل فى إقراره . حتى إن بعض الفقهاء جعل هذه قاعدة فى التعامل مع المقرين . إنه يستحب للقاضى أن يعرض للمقر الرجوع عن الإقرار إذا لم يكن ثمة دليل إلا الإقرار . ولا معنى للعفو إلا إذا كان المشرع يرى أن الجانى ندم على جنايته ندما صحيحا وتاب توبة نصوحا . وهذه كلها من المعانى التى لاتقوم إلا فى نفس مؤمنة .

ب - العبادات : إن العبادات فى الشريعة الإسلامية شعائر أوجبها الله عز وجل ويحاسب الناس على حسن أدائها . وبالاضافة إلى دور العبادة فى العلاقة بين الله والإنسان فإن لها دورها فى الانتصار للفضائل ومحاربة الرذائل ، وهذا الدور يتحقق كلما كانت العبادة صادقة مخلصة . قال تعالى ﴿ **اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ماتصنعون** ﴾(العنكبوت ٤٥) .

والصوم فى الإسلام هو إمساك عن شهوتى البطن والفرج ولكنه يصير مجرد جوع وعطش وحرمان ما لم يصحبه صوم عن المعاصى .

والحج قال عنه تعالى : ﴿ **فلا رفث ولافسوق ولاجدال فى الحج** ﴾ (البقرة ١٩٧) . فالعبادات الإسلامية تلعب دورا قويا فى تنظيف المجتمع من الرذيلة .

جـ - الأخلاق : الأخلاق فضائل يراها الإنسان واجبا عليه . ومن أهم مهام التربية الإسلامية غرس مكارم الأخلاق مثل الصدق والشجاعة والكرم فى نفوس المسلمين . قال رسول الله ﷺ : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . ومن ثمرات التربية الخلقية أن يصبح ضمير الإنسان رقيبا عليه فيحاسب نفسه باستمرار . قال النبى : « الإثم هو ما حاك فى الصدر وكرهت أن يطلع عليه الناس » . هذا الرقيب الداخلى الذى يغرسه الإسلام ويتعهده بالتربية له دوره فى تطهير المجتمع .

د - **الرعاية الاجتماعية** : الزنا والسرقة وسائر المعاصى التى حرمها الإسلام ويعاقب عليها عقابا رادعاً لها أسباب ودوافع اجتماعية . والشريعة تدرك تلك الأسباب وتعمل على استئصالها من جذورها . فالزنا مثلا يفشو إذا صار الزواج عسيرا ، لذلك تعمل الشريعة على تسهيل الزواج وتبسيط إجراءاته تبسيطا بالغا لكى يجد الناس كلهم سبيلا حلالا لإشباع شهواتهم الجنسية . هذا يعنى أن الشريعة تزيل الزنا الذى سببه الحاجة والضرورة بما توفر من زواج سهل مبسط . ولكن للزنا أسباباً أخرى كالطمع والتعدى والشهوانية . هذه لن يطولها الإصلاح الاجتماعى ولاينفع معها إلا الزجر .

والسرقة محرمة تحريما قطعيا وقد يضطر الإنسان إلى أن يسرق لكيلا يموت جوعا . لذلك أوجبت الشريعة الإسلامية أن يكون مجتمعها هو مجتمع الكفاية والعدل ، وأقامت الشريعة من الأحكام والنظم مايوفر حدا من الرعاية والمعيشة للناس فلا يسرقون اضطرارا .

ولكن ، للسرقة أسباب أخرى غير الاضطرار كالتعدى والطمع والخيال المريض والحسد . وهذه لايعالجها الإصلاح الاجتماعى ولايجدى معها إلا الزجر . إن الإصلاح الاجتماعى الإسلامى يهدف إلى إزالة دوافع الحاجة والضرورة التى تدفع الناس إلى المعاصى . والإصلاح الاجتماعى وما يوجب من رعاية وتكافل يقوم بدور هام فى تسبيخ الأرض التى تنمو فيها الجريمة .

هـ - **الرأى العام** : الرأى العام يلعب دورا معنويا كبيرا فى محاربة الرذيلة فى المجتمع المسلم .

لقد جعلت الشريعة المعاصى عيبا مستقبحا ، عيبا ينكرونه ويستحون منه بحيث يصدهم الحياء عن إتيانه . ولتقوية مفعول الحياء جعلت الشريعة الجريمة المجاهر بها جريمتين : الجريمة فى حد ذاتها . والمجاهرة بها . وفى هذا الصدد قال رسول الله ﷺ : « لكل أمة خلق وخلق أمتى الحياء » . وتبغيضا فى المجاهرة قال ﷺ : « كل أمتى معافى إلا المجاهرين » . لأن المجاهرة تفسح مجال الاقتداء بالسوء وتعود الأنظار والأسماع على المعاصى وتضعف أثر الحياء .

وللرأى العام دور آخر فى محاربة الجريمة ، فإن شدة عقوبات الشريعة المقترنة

بدقة الشروط اللازمة لتنفيذها تجعل استيفاءها الفعلى قليلا ، ولكن أثرها الترهيبى كبير . ويساعد هذا الأثر الترهيبى علنية تنفيذ الأحكام ولزوم مشاهدة جمهور من الناس لها .

هذه هى العوامل الخمسة : « الإيمان ، العبادات ، الأخلاق ، الرعاية الاجتماعية ، الرأى العام ، التى تقوم بدور هام – إلى جانب العقوبة – فى محاربة الجريمة فى المجتمع المسلم . هذه هى العوامل التى طبقت الشريعة الإسلامية عقوباتها إلى جانبها ، فكانت العقوبة طائرا فى سرب أو رافدا فى نهر . ولايجوز الحديث عن الطائر وإغفال سربه ولا الحديث عن الرافد وإغفال نهره .

بعد أن استعرضنا تلك العوامل التى تحارب بها الشريعة الإسلامية الجرائم نتطرق إلى العقوبات المفصلة التى توجبها الشريعة ، فآخر العلاج الكى ، والحكيم العربى يقول :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما   فليقس أحيانا على من يرحم

الجنايات والعقوبات فى أحكام الشريعة :

تنقسم الجنايات التى تعاقب عليها الشريعة إلى أربعة أقسام :

- جنايات فى حق الله (مثل الزنا) .
- وجنايات فى حق العبد (مثل القصاص) .
- وجنايات مشتركة وحق الله فيها غالب (مثل السرقة) .
- وجنايات مشتركة وحق العبد فيها غالب (مثل القذف) .

وأوجبت الشريعة الإسلامية ثلاثة أنواع من العقوبة على هذه الأنواع الأربعة من الجرائم :

أ – النوع الأول : هو الحدود : وهى عقوبات ثابتة بالنص من الشارع ، ولاتزيد ولاتنقص ، ولاتثبت بالقياس ، بل حددت بموجب نصوص منقولة نقلا صحيحا .

والحدود : عددها سبعة فى رأى جمهور الفقهاء ، ولكن سنرى أن ثلاثة من

هذه قد لاتكون حدودا وإن كانت من المعاصى التى يوجب الشرع إيقاع العقاب على مرتكبيها .

ومن أهم صفات الحدود : أن العقاب فيها لايشبه نوع الجريمة المرتكبة . فجلد الزانى حد ، ولكن الجلد لايشابه الزنا فى شىء . وقطع يد السارق حد ولكن القطع لايشابه السرقة فى شىء ، وهكذا لامماثلة بين الجريمة والعقاب النازل بسببها فى الحدود .

ولأن الحدود تقام بالنص من الشارع ، ولأنها عقوبات متناهية وشديدة فإن الشريعة أوجبت ألا تستوفى إلا إذا وقعت الجناية وقوعا قطعيا لامجال فيه لشك أو شبهة . لذلك وضعت شروط دقيقة للتأكد من أن الجانى قد وقع فى حد من حدود الله ووجب استيفاؤه . فإذا لم تستوف تلك الشروط الدقيقة فإن الحد يسقط ، لأن النبى ﷺ قال : « ادرءوا الحدود بالشبهات » .

ب – النوع الثانى : وهو القصاص : وعقوبات القصاص محددة أيضا بالنص من الشارع وهى خمس عقوبات .

ومن أهم صفات القصاص :

ومعناه المماثلة ، التشابه التام بين الجريمة والعقاب ، فمن قتل شخصا بغير حق يقتل قصاصا ، ومن قطع يد شخص تجنيا تقطع يده قصاصا،وهكذا تكون العقوبة فى القصاص ، من نوع الجريمة .

والقصاص كالحدود لايمكن استيفاؤه إلا بموجب شروط دقيقة تؤكد أن الجانى ارتكب الجناية المعاقب عليها ارتكابا قطعيا . فإذا كان فى الأمر أى شبهة من الشبهات سقط القصاص لأن القصاص كالحدود يدرأ بالشبهات .

جـ – والنوع الثالث هو التعزير : والتعزير لغة معناه المناصرة ومعناه التأديب . وفى مجال العقوبة يعنى مناصرة الحق بتأديب الجناة . وعقوبات التعزير فى الشريعة الإسلامية تطلق على نوعين من العقوبات :

* تطلق على العقوبات التى توقع على جرائم لم يحدد لها الشارع عقوبة .
* وتطلق على عقوبات الحدود والقصاص عندما تقع فيها شبهات تمنع إقامة

الحد أو استيفاء القصاص . فإن الشبهات تمنع إقامة الحد أو القصاص ولكنها لاتبرىء الجانى من الإجرام فيعاقب عقابا يسمى تعزيرا .

لقد ذكرنا أن الحدود أقصاها سبعة ، والقصاص خمس عقوبات . وقلنا إن ما لايمكن استيفاؤه حدا أو قصاصا بسبب الشبهات يعاقب تعزيرا . ومعلوم أن الجرائم التى يمكن ارتكابها – كما سنرى – كثيرة جدا بالمقارنة بالاثنتى عشرة جريمة التى تعاقب حدا وقصاصا . هذا معناه أن الغالبية الساحقة من الجرائم فى الشريعة الإسلامية تعاقب تعزيرا . والتعزير نوع مرن جدا من العقوبة ، وهو متروك للقاضى ليقدر نوع الجريمة ، وظروف ارتكابها ، وحالة الجانى ، وظروفه ، ثم يقرر لها العقوبة المناسبة من سجن ، أو جلد ، أو غرامة ، أو نفى ، أو أخلاط من هذه العقوبات .

وعندما نتطرق للشبهات سنرى كيف أن الحدود يحاصر تطبيقها بالشبهات فيكون نادرا جدا – لم يثبت الزنا بالبينة على طول تاريخ الشريعة الإسلامية – وإقامة حد السرقة فى عهد الإسلام الأول كان نادر الحدوث جدا .

وسنرى أيضا أن القصاص يحاصر استيفاؤه بالشبهات وبالعفو .

وكلما ضاق استيفاء الحدود والقصاص اتسع نطاق العقوبات التعزيرية ، وهى – كما رأينا – عقوبات مرنة للغاية ، تتيح أكبر مجال لأخذ اختلافات الزمان والمكان فى الحسبان .

والمشكلة – كما سنرى – ليست جمود العقوبة فى الشريعة كما يزعم بعض أعداء الإسلام ، بل مرونتها الفائقة ، مرونة تجعل للقاضى المتروك له تقدير عقوبات التعزير صلاحيات واسعة جدا ، تجعل صلاحيات القاضى فى النظام الوضعى بالقياس لصلاحياته باهتة جدا .

وسوف نقترح فى الفصل الخاص بالقضاء – فى القسم الثانى من هذا الكتاب – وسائل لمنع تلك الصلاحيات الواسعة من الإضرار بالعدالة التى تحرص عليها الشريعة .

الفصل الثالث

الحدود

لقد عرفنا الحدود وعددها فى الفصل السابق ، وسنعرض لها هنا بالتفصيل حدا حدا .

١ – حد الزنا :

الصلة بين الجنس والحياة وثيقة جدا ، فالجنس يبقيها والجنس قد يفنيها . لذلك لم تترك حكمة الخالق الجنس طليقا فى عالم الحيوان فينقلب نفعه ضرا ، فالحيوانات لاتمارس الجنس إلا فى مواسم معينة ، فسلوكها الجنسى منضبط بالغريزة . ولكن الإنسان مستعد للممارسة الجنسية باستمرار ، ولكيلا يضره ذلك قامت الأخلاق والنظم الاجتماعية مقام الغريزة فى تنظيمه .

الأسرة هى أفضل مؤسسة عرفها الإنسان لتنظيم التناسل ، والأخلاق تحمى الأسرة من أضرار الممارسات الجنسية المتحللة .

وفى الشريعة الإسلامية يدعم القانون الأخلاق فى القيام بدورها فى حماية النسل بتحريم الاعتداء على وسائله . لذلك حرمت الشريعة الزنا وأوجبت عقوبة الزنا . قال تعالى : ﴿ **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا * واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما** ﴾ . (النساء ١٥ – ١٦) .

وقال تعالى : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** ﴾ (النور ٢) .

قال بعض الناس إن آية النور نسخت آيتى النساء . والحقيقة ليست كذلك :

أ – آية النساء (١٥) بينت نصاب الشهادة على الزنا وبينت ماينبغى عمله للنساء عقوبة فى الزنا – أن يحبسن .

ب – آية النساء (١٦) بينت وجود عقوبة بدنية للزنا – بدل الحبس .

جـ – آية النور أوضحت أن هذه العقوبة البدنية هى الجلد مائة جلدة .

وجمهور الفقهاء يرى أن عقوبة الجلد هذه هى عقوبة الزانى غير المحصن ، أى غير المتزوج . والحجة التى يستندون إليها هى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : كان فيما قرأنا من قرآن : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة . وهذا من القرآن الذى نسخ نصه وبقى حكمه . ويدل على بقاء الحكم أن النبى ﷺ رجم ماعزا لما أقر بالزنا وهو محصن .

هنالك من فقهاء المسلمين من أنكروا وجود عقوبة الرجم هذه . هؤلاء هم بعض فقهاء الإباضية وبعض فقهاء الشيعة وبعض فقهاء المعتزلة . وحجة الذين أنكروا وجود عقوبة الرجم هذه : أن الرجم عقوبة متناهية لاتثبت إلا بدليل قطعى . والسنة التى وردت فى الرجم أحاديث آحاد ، وهى أحاديث لم يأخذ بأشهرها فقهاء الحنفية . ويقولون إن رواة هذه الأحاديث فى شك أكانت قبل أم بعد سورة النور : « حدثنا إسحق حدثنا خالد عن الشيبانى قال : سألت عبد الله بن أبى أوفى : هل رجم رسول الله قبل أو بعد سورة النور ؟ قال : لاأدرى[٤] . وقال هؤلاء : قال تعالى : ﴿ **فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** ﴾ . (النساء ٢٥) . هذه الآية تشير إلى عقاب الإماء وتحدد عقوبتهن إن زنين بأنها نصف عقوبة المحصنات . أى خمسون جلدة ، لأنه لايمكن أن يكون نصف للرجم . فالجلد مائة جلدة هو عقوبة الزنا حتى للمحصن .

ورد الجمهور على هاتين الحجتين :

أ – جمهور الفقهاء أخذ بأحاديث الآحاد فى هذا الموضوع بالذات .

ب – أما الآية (فإذا أحصن فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) ، ففى هذه الآية كلمة أحصن تعنى تزوجن . أما كلمة المحصنات فلا تعنى المتزوجات بل تعنى الحرات العفيفات .

الإحصان فى اللغة العربية هو المنع . قال تعالى : ﴿ **لتحصنكم من بأسكم** ﴾ . (الأنبياء ٨٠) . وورد الإحصان بمعنى العفة . قال تعالى : ﴿ **والذين يرمون المحصنات** ﴾ . (النور ٤) . وورد بمعنى التزويج . قال تعالى : ﴿ **والمحصنات من النساء** ﴾ . (النساء ٢٤) .

فالإحصان تعبير متعدد المعانى وهذه حقيقة لغوية عليها شواهد من كتاب الله . والسؤال المهم هل الإحصان الوارد فى قوله تعالى : ﴿ **فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** ﴾ (النساء ٢٥) وارد بمعنى واحد أم بمعنيين ؟ الذين قالوا إنه وارد بمعنيين قالوا إن هذه الآية لاتتعارض مع وجود عقوبة الرجم للزانى المتزوج . أما الذين قالوا إنه مع تعدد معانى الإحصان فلا يعقل أن يرد فى آية واحدة بمعنيين فقد اعتبروا عقوبة الزانية المحصنة مائة جلدة مثلما نصت آية النور . والله أعلم .

٢ – حد القذف :

القذف نوع من الأذى المعنوى ، والفكر الوضعى اليوم يستخدم تعبير قتل الشخصية عن طريق إشانة سمعتها . والقذف يضر المقذوف فى صيته وسمعته بين الناس ، كما يشيع الفاحشة بين الناس بما يروج من اتهامات فى أعراض الناس ، وهذا من شأنه أن يضعف الحياء ويجعل الآذان معتادة على عبارات الفاحشة .

والقذف هو اعتداء على النفس اعتداء أوسط ، لأن الاعتداء على كل من المصالح الخمس التى ذكرناها يقع فى ثلاث درجات ، فإن كان القتل هو اعتداء غليظ على النفس فإن القذف اعتداء أوسط عليها .

والنص على حد القذف هو قوله تعالى : ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم** ﴾ . (النور ٤ – ٥) .

وهذا يعنى أن يجلد القاذف ثمانين جلدة ، وهى عقوبة بدنية ، وتسقط شهادته بعد ذلك ، وهى عقوبة معنوية .

جمهور الفقهاء يرى أن العقوبة واحدة سواء أكان القاذف رجلا أم إمرأة وسواء أكان المقذوف رجلا أم إمرأة . ولكن بعض فقهاء الخوارج يرون أن القذف الذى تعنيه الآية هو قذف النساء لاقذف الرجال ، لأن النص ذكر قذف النساء فقط ولأن النساء أكثر تضررا من القذف من الرجال .

وإذا قذف الزوج زوجته بأن قال إنها زانية أو قذفته هى بذلك ولم يكن مع القائل أربعة شهود فإنهما يطالبان بالملاعنة . والملاعنة نص عليها كتاب الله فى قوله : ﴿ **والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين * ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين * والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين** ﴾. (النور ٦ – ٩) .

وإذا قذف أحد الزوجين الآخر ولاعنه حسب نص الآية فإن سكت الآخر يكون سكوته أو سكوتها بمثابة الاعتراف بصحة ماقال الزوج القاذف .

وهذا يعنى أن يقام حد الزنا على المقذوف الساكت ، أما إذا أنكر الزوج المقذوف أو أنكرت الزوجة المقذوفة ماقاله القاذف فإن على المنكر أن يلاعن كما نصت الآية . فإن لاعن الزوج ولاعنت الزوجة كما ذكرت الآية بأداء اليمين خمس مرات فإن هذه الملاعنة تترتب عليها الأحكام الآتية :

أ – تدرأ حد القذف عنهما .
ب – وتدرأ حد الزنا عنهما أيضا .
جـ – وتفسخ الزواج بينهما فسخا نهائيا .

وفى الشريعة الإسلامية فإن أيمان الزوج والزوجة لها أوزان متساوية ، بحيث تكفى أيمان الزوج لإدانة الزوجة بالزنا إذا سكتت وتكفى أيمان الزوجة لإدانة الزوج إذا سكت . أما إذا لم يسكتا ولاعنا فإن لأيمانهما كما رأينا أوزانا متساوية حتى

إذا كان أحدهما صادقا والآخر كاذبا وذلك للأسباب الآتية :

أ - مهما كان أحدهما صادقا فالزنا لايثبت بشهادة واحد مهما كان عدلا .

ب - الملاعنة تفسد الثقة بين الاثنين وهذا يكفى لإبطال الزواج .

٣ - حد السرقة :

حد السرقة شرع لحماية أحد المصالح الخمس ؛ المال . والإنسان فى كل مجتمعاته عرف التملك ، ومع حق التملك قامت القيم الخلقية والنظم القانونية لحماية الحقوق المملوكة من المعتدين . والشريعة الإسلامية أوجبت حدا غليظا فى السرقة لحماية الأموال . وهذه الغلظة ليست مقيسة على حجم أو أهمية المسروق ، ولكنها موجهة عقابا لانتهاك حرمة حقوق الآخرين ، ولما تحدثه السرقة من ترويع فى النفوس ، ولما فى عملية السرقة نفسها من احتمال صدام بين السارق والمسروق منه ، فيسيل دم جرحا أو قتلا . والسرقة فى الشريعة الإسلامية تعرف كالآتى : أخذ مال الغير ، من حرز ، خفية ، دون اضطرار .

والنص على حد السرقة هو : ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم**﴾ . (المائدة ٣٨ - ٣٩) .

٤ - حد الحرابة :

الحرابة جريمة فيها تحد للنظام العام ، وتنطوى على قطع الطريق وترويع المارين ومغالبتهم بالقوة لأخذ أموالهم عنوة أو إجبارهم على مايريد الجانى . والحرابة جريمة مغلظة فى الشريعة لما فيها من عدوان على الأموال وعلى الأنفس ، وما فيها من ترويع للنفوس وزعزعة للأمن وتقويض لنظام الجماعة .

والنص على حد الحرابة هو : ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم**﴾ . (المائدة ٣٣) .

هذه العقوبات مفروضة على الذين يرتكبون جريمة الحرابة ، ويرى جمهور الفقهاء أن جنايات الحرابة عديدة ، وهذه العقوبات مصنفة على حسب الجنايات ، وذلك حسب ماروى ابن عباس : « إذا قتلوا وأخذوا المال : قتلوا وصلبوا .
وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال : قتلوا ولم يصلبوا .
وإذا لم يقتلوا ولم يأخذوا المال بل أخافوا السبيل فحسب : نفوا من الأرض » .

ولكن الإمام مالكا والظاهرية قالوا : إن الإمام مخير فى إنزال هذه العقوبات بالجناة ، فله أن يطبقها كلها أو بعضها مهما كانت الجناية ، المهم أن يثبت أن الجناة قطعوا الطريق أو شهروا السلاح لإجبار الناس .

واختلف الفقهاء فى مكان الحرابة :

* قال الإمام مالك والظاهرية : ليس للحرابة مكان معين ، فحيثما كانت الجريمة قائمة على المغالبة سواء كانت فى المدينة أو فى الريف أو البادية فمجرد أسلوب المغالبة والقهر هو الحرابة .

* قال الإمام أبو حنيفة : « الحرابة لاتكون إلا فى منطقة بعيدة عن سلطان الدولة ، أى فى البيداء وفى القفار حيث لاسلطان للدولة وحيث تتعذر الإغاثة » . وحسب هذا الرأى مهما كانت المغالبة والقهر فى المدينة حيث السلطان وحيث الإغاثة ممكنة فلا حرابة .

* قال الشيخ أبو يوسف مخالفا رأى أستاذه أبى حنيفة فى ذلك : يمكن أن تكون الحرابة فى المدينة لأن سلطان الدولة قد يكون فيها ضعيفا .

والفقهاء متفقون على أن المحاربين إذا ألقوا السلاح وسلموا للدولة قبل أن تقدر الدولة عليهم فإنهم يعفون من عقوبة الحرابة . وهذا هو مانصت عليه الآية .

٥ – حد شرب الخمر :

حد شرب الخمر عقوبة لحماية إحدى المصالح الخمس : العقل .

وقد ذكرنا فى فصل سابق أضرار الخمر كما ظهرت فى المجتمعات التى اعتادت على شرابها ، ونضيف هنا إلى تلك المضار أن الخمر تؤثر على حسن

تقدير شاربها فيظن أنه متمالك نفسه دون أن يكون فى الحقيقة كذلك . لذلك يتصرف تصرفات تؤدى إلى حوادث فى الطريق . أو تؤدى إلى إساءة الآخرين فيردون على الإساءة فتقوم المشاجرات . أو تدفع الشارب إلى مقامرات لا يجرؤ على مثلها إذا لم يكن تحت تأثير الخمر . وقد قال أحد شاربى الخمر فى تأثيرها :

ونشربها فتتركنا ملوكا   وأسدا لاينهنهنا اللقاء

هذه المضار هى التى اكتسبت للخمر صفة : أم الكبائر ، وذلك لأنها تسوق شاربها تحت تأثيرها إلى ارتكاب الكبائر .

ولقد رأينا كيف أن الفكر الوضعى لم يعد ينكر أضرار الخمر البالغة ، ولكنه حتى الآن يفضل أن يحارب تعاطيها بالوسائل التربوية والإرشادية .. إلخ . ولكن هذه الوسائل قليلة الجدوى لأن الذين يشربون الخمر فى حالة ضعف نحوها ، فلا يستقبلون ما يسمعون عنها من إرشاد بموضوعية . والخمر الآن صناعة عالمية كبرى ، وتقف وراء صناعتها مصالح هائلة تدعو لها وتجذب الناس لشربها . ودعايتهم أقوى كثيرا من البرامج العلمية التى تكشف عن مضار الخمر والبرامج الإرشادية التى تحارب تعاطيها .

لذلك فالحكمة كل الحكمة فيما فعلت الشريعة الإسلامية حماية لعقول الناس وحسن تصرفهم بتحريم الخمر تحريما مغلظا .

من تتبع نصوص القرآن عن الخمر نجد أنها حرمت على مراحل وذلك لأن تعاطيها كان مما اعتاد العرب ، وللعادة سلطانها . فكان الفطام من تلك العادة الضارة متدرجا حتى انتهى إلى قوله تعالى : ﴿ **إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون** ﴾ . (المائدة ٩٠) . اختلف الفقهاء فى ماهية الخمر . قال جمهور الفقهاء (أى غالبيتهم) كل مسكر خمر .

* الإمام أبو حنيفة قال : الخمر هو النىء من ماء العنب إذا اشتد وغلى وقذف بالزبد . وهذا هو المحرم بالنص القرآنى الذى يوجب الحد بمجرد تناوله . أما خلاف هذا النوع المحدد من المواد فمحرمة إذا أسكرت ولايقام الحد لمجرد تناولها .

وهذا الموقف الحنفى يفتح الباب لكثير من المواد فلا تعامل باعتبارها خمرا لأنه لاينطبق عليها الوصف الحرفيّ المذكور .

* واختلف الفقهاء فى حد الخمر : روى أبو داود أنه ﷺ قال : « من شرب الخمر فاجلدوه » . وعن أنس بن مالك أن النبى ﷺ جلد فى الخمر أربعين جلدة .

هذه الأحاديث يقر بصحتها الإمام الشافعى والإمام أحمد فى رواية عنه . لذلك فإنهما يريان أن حد الخمر هو أربعون جلدة .

ولكن الإمام أبا حنيفة والإمام مالكا ، وقيل فى رواية أخرى عن الإمام أحمد ، قالوا : إن حد الخمر لم يثبت بالخبر ، أى أنهم لم يروا صحة الأحاديث المذكورة عن النبى فى حد الخمر .

وقيل إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه استشار الصحابة فى حد الخمر . فقال عبد الرحمن بن عوف : يجلد الشارب ثمانين جلدة لأن ذلك هو أخف الحدود . وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه : من شرب هذى ومن هذى قذف فيجلد الشارب حد القذف ثمانين جلدة .

* الرأى الغالب بين فقهاء أهل السنة هو أنه لايوجد فى الكتاب ولافى السنة نص فى حد الخمر، وحد الخمر الذى يرونه هو ثمانون جلدة وقد أجمع عليه الصحابة . واختلف الفقهاء حول كيفية إثبات الجناية فى شرب الخمر .

* غالبية الفقهاء قالوا يثبت بشهادة اثنين (البينة) وبالاقرار . ولايشترط أن يكون الجانى سكرانَ فعلا أو تنبعث رائحة الخمر من فمه .

ولكن قال الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف) : لايقام الحد بمجرد الشهادة (البينة) والإقرار ، بل ينبغى أن يؤخذ الشارب إما سكرانَ أو تفوح رائحة الخمر منه . وحجتهما : أن حد الشرب غير منصوص عليه فى الكتاب أو السنة بل وقع عليه الإجماع . وأجمع الصحابة على هذه الصورة التى اشترطها ابن مسعود : أن يؤخذ الشارب والرائحة تفوح منه .

وخلاف آخر : هل يقام على الشارب الحد فورا إذا وجد سكرانَ أو وجد

تفوح منه رائحة الخمر ؟ أجاب الإمام مالك : نعم .

وأجاب الأئمة أبو حنيفة وأحمد وفى رواية عن الشافعى : لا لربما كان مكرها على الشرب حتى سكر ، ولذا لايقام الحد حتى يفيق وتعرف الحقيقة . أما الرائحة وحدها فربما تمضمض بالخمر ولم تدخل جوفه،ولذا يجرى التحرى قبل إقامة الحد .

٦ - حد الردة :

الشريعة الإسلامية تمنع خروج المسلم عن دينه منعا باتا وأسباب ذلك :

* استنكار تبديل الدين .
* الإسلام هو أساس النظام السياسى الذى يطلب إلى الفرد الولاء له ويمنحه الحماية مقابلة مثل الجنسية والبقاء على الإسلام كالبقاء على جنسية واحدة .
* التقلب فى الدين فيه استخفاف بالدين .

لايوجد فى نصوص كتاب الله عقاب لمن يبدل دينه وإن كان الكتاب يذكر تبديل الدين ويمقته مقتا شديدا .

وأحكام الردة فى الشريعة الإسلامية تستند إلى أحاديث مروية عن النبى ﷺ .

روى البخارى وأبو داود أنه ﷺ قال : « من بدل دينه فاقتلوه » .

وروى الدارقطنى أن امرأة تسمى أم مروان ارتدت فأمر النبى أن تستتاب وإلا قتلت . اتفق الأقدمون من الفقهاء على وجوب قتل المرتد والمرتدة . ولكن فقهاء الحنفية قالوا لاتقتل المرأة المرتدة لأن النبى نهى عن قتل النساء فى الجهاد فعفاها من القتل بالكفر الأصلى،فمن باب أولى أن تعفى من القتل بالردة - الكفر الطارىء - واختلف الفقهاء هل يستتاب قبل أن يقتل ؟ قال الإمام أبو حنيفة وفى أحد قولين عن الإمام الشافعى : يستتاب المرتد ثلاثة أيام فإن لم يتب قتل .

ويقول الإمام أحمد وفى قول آخر عن الإمام الشافعى : لايستتاب بل يقتل ، لأن الأمر بالاستتابة ليس ثابتا .

وقال إبراهيم النخعى : يستتاب المرتد لفترة غير محددة ولايقتل إلا إذا يئسنا

من توبته ، أما ميراث المرتد فقد اتفق الفقهاء الأقدمون على أنه لايعد ذا دين ولايرث من غيره . ولكن فى ميراثه هو أربعة أقوال :

* يكون ماله فيئا للمسلمين .
* فى رواية عن الإمام أحمد : يكون ماله ميراثا لأقربائه فى الدين الذى انتقل إليه .
* الصاحبان (أبو يوسف ومحمد بن الحسن) قالا يكون ماله لقرابته من المسلمين .
* الإمام أبو حنيفة قال : « المال الذى كان يملكه قبل الردة يكون لورثته من المسلمين » ..

أما زواجه فقد اتفق الفقهاء أنه بمجرد الردة يقع التفريق بينه وبين زوجته فسخا للنكاح ، ولايعطى حكم الذمى فى أى زواج جديد يزمعه .
ولكن كيف تعرف الردة .

الشريعة الإسلامية لاتشجع رمى الآخرين بالكفر . ولايفتى بردة مسلم إذا كان قوله يحتمل الكفر ويحتمل الإيمان . قال على بن أبى طالب : « إذا قال كلمة تحتمل الكفر من مائة وجه وتحتمل الإيمان من وجه واحد فإنه لا يحكم بالكفر » .

الفقهاء الأقدمون متفقون ، أن دليل الردة هو :

أن ينكر الشخص شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمدا رسول الله . ويتفرع من هذه الشهادة أمور بحيث يكون إنكارها إنكارا للشهادة .

أ - الإيمان بالعقائد الثابتة بالنصوص القطعية مثل : أن الله موجود وأنه واحد وأنه خلق الكون وأنه أنزل القرآن وأنه أرسل الرسل .. إلخ .
ب - أن الله أوجب عبادات محددة كالصلاة والصيام والزكاة والحج .. إلخ .
جـ - أنه حرم أعمالا ومطعومات تحريما قطعيا ونص على عقوبة من يأتى بعض هذه الأعمال والمطعومات .. إلخ .

وتقرير أن الشخص مرتد أم لا مسألة تحتاج إلى تحريات دقيقة ، ولايجوز القطع فيها برأى إلا عن طريق قضاء عادل .

ولبعض الفقهاء المحدثين رأى لايجيز قتل المرتد سنعرض له فى فصل لاحق .

٧ - حد البغي :

البغي هو الخروج على النظام العام ، ولايوجد نص بحد البغي فى كتاب الله ، لكن الفقهاء استشهدوا بآيتى الحجرات عليه ، وذلك قوله تعالى : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين** ﴾ . (الحجرات ٩) هذه الآية عدوها سندا لأحكام البغي[٥] .

واستندوا أيضا على أحاديث مثل قوله ﷺ : « ستكون هنات وهنات إلا من خرج على أمتى وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان » .

وقد قيل إن هذه الآية لاتشير إلى مايشير إليه الحديث ، فالآية نزلت بمناسبة موقف وقفه عبد الله بن أبى فيه غلظة على النبى فقامت ملاحاة بين رجال من الأوس والخزرج ومضاربة بالأيدى وبالعصى . وقيل إنها نزلت بسبب بغى زوج على زوجته وانتصار أهل الزوجة لابنتهم حتى أدى الأمر إلى المضاربة بين أهل الزوجين . والمفسر يرجح هذه الرواية الثانية ويعلق على معنى الآية فيقول : «الآية احتوت تعليما تام الأركان رائع المدى فى شأن ما يقوم من نزاع وقتال بين فريقين من المسلمين . وموجها إلى الفريق الذى ليس طرفا فى النزاع من المسلمين . وموجبا ألا يقف موقف الساكت المتفرج بل يسارع إلى التدخل والإصلاح بين الفريقين المتنازعين ، وإحقاق الحق لصاحبه دون محاباة ، ونصرة المظلوم المبغى عليه بالسلاح إذا لم يرتدع الظالم »[٦]

إذن لاسند فى كتاب الله لأحكام البغي كما فصلها الفقهاء والسند فى السنة ، وسند السنة متعلق بقتل من يفرق كلمة المسلمين .

وأحكام البغي فى الفقه مفصلة توجب أن يقتل البغاة وتستباح أموالهم . وللفقهاء نظرتهم فى تعريف البغي والبغاة :

* الحنفية قالوا : البغي هو الخروج عن طاعة إمام الحق بغير حق .

* المالكية قالوا : البغى هو الامتناع عن طاعة من تثبت إمامته بمغالبته – ولو تأويلا – طاعته فى غير معصية .

* الشافعية قالوا : البغاة مسلمون مخالفون للإمام بخروج عليه بشرط أن تكون لهم شوكة ويكون فيهم مطاع (قائد) ويكون خروجهم بموجب تأويل فاسد .

* الحنابلة قالوا : البغاة هم الخارجون عن طاعة إمام ولو غير عادل بتأويل سائغ يرونه ولهم شوكة .

* الظاهرية قالوا : البغى هو الخروج على إمام حق بتأويل مخطىء فى الدين وطلبا للدنيا .

والشيعة والزيدية قالوا : البغى هو الخروج على الإمام الحق .

حسب آراء الفقهاء يقوم البغى على ثلاثة أركان :

* الخروج على الإمام .
* أن يكون الخروج مغالبة
* أن يوجد قصد جنائى .

* هذه هى الحدود السبعة ، أربعة منها متفق على كونها حدودا ، وثلاثة منها فيها اختلافات ذكرناها .

الفصل الرابع

شبهات الحدود

الحدود الإسلامية عقوبات متناهية لكى تكون فعالة فى تحقيق غرضيها وهما إقامة العدل وحفظ مصالح الناس .

ولشدة الحدود وضعت ضوابط دقيقة لكيلا تطبق على أحد ظلما . ونتيجة لدقة البينات اللازمة لإقامة الحدود ففى كل تاريخ الإسلام لم يثبت الزنا بالبينة . كما أن تطبيق حد السرقة فى عهد الإسلام الأول كان نادرا جدا .

ويطرأ لنا سؤالان :

الأول هو : ماالذى جعل تنفيذ الحدود أمرا نادرا ؟

والسؤال الثانى :

ما الحكمة فى النص على عقوبات يصعب تطبيقها عمليا ؟
وفيمايلى نجيب عن السؤال الأول :

أهم عامل حاصر الحدود وجعل تطبيقها نادرا فى الواقع هو عامل الشبهات ، قال ﷺ : « ادرءوا الحدود بالشبهات فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام إن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة » .

وقال عمر رضى الله عنه : « لأن أعطل الحدود بالشبهات خير من أن أقيمها بالشبهات » .

وفيما يلى نلخص الشبهات الهامة التى تسقط الحدود .

أولا – شبهات فى ركن الجريمة :

وهى شبهات يكون فيها ركن من أركان الجريمة ناقصا ، وأركان الجريمة هى : ثبات أدلة التحريم – ثبات العدوان – ثبات القصد الجنائى .

والشبهات الواردة فى هذا الصدد هى :

أ – **شبهة الدليل** : ربما كان دليل تحريم ماارتكب الجانى دليلا ضعيفا ، أو مختلفا عليه . مثلا : إذا دخل رجل على إمرأة بعد عقد ولم يوجد شهود فى العقد فما الجناية ؟ .

جمهور الفقهاء يشترطون وجود شهود فلا يعترفون بعقد نكاح ليس فيه شهود . ولكن الإمام مالكا يجيز صحة عقد النكاح دون وجود شهود .

هنالك قاعدة اتفق عليها الفقهاء وهى أن كل فعل يختلف فيه الفقهاء حلا وتحريما فإن الاختلاف يكون شبهة تمنع إقامة الحد . ومن هذه القاعدة شاع القول الرائج . اختلاف الأئمة رحمة .

هذا معناه أن وجود اختلاف فى حرمة الأمر المرتكب يسقط الحد بموجب شبهة الدليل .

ب – **شبهة الملك** : إذا سرق الشخص مالا له فيه ملكية جزئية فلا يقام الحد بموجب شبهة الملك – مثلا – إذا سرق شخص مالا موروثا قبل أن يقسم وكان هو أحد الورثة . وإذا سرق شخص شيئا وقبل إقامة الحد ملكه له المسروق منه أو تنازل له عنه فهذا يسقط الحد .

جـ – **شبهة الحق** : إذا سرق شخص من مال الدولة أو أى مال عام ، أو سرق شيئا مباح الأصل مثل الماء والنار والكلأ والصيد ، فإن للسارق بعض الحق فى الشيء المسروق وهذه هى شبهة الحق التى تسقط الحد .

فمن أركان السرقة أن يسرق مال الغير فإن كان ماسرق مالا عاما – أو مال زوجته – أو مال ذى رحمه – أو مالا مرهونا له – أو مال شخص مدين له .. إلخ . فهذا ليس مال الغير وله فيه شبهة حق .

د – **شبهة الصورة** : هذه الشبهة هى شبهة فى تمام القصد الجنائى وهى أن تكون الجناية جناية فى حقيقتها ولكن صورتها ليست جنائية . مثلا ؛ إذا عقد شخص على إحدى محارمه ودخل عليها فالمالكية والشافعية والحنابلة يقولون إن هذا زنا وعليه الحد . الحنفية يقولون إن وجود عقد يمنع من إقامة الحد بموجب شبهة الصورة .

ثانيا : شبهات الجهل :

الجهل بأصل التحريم المجمع عليه،مثل الجهل بأن السرقة حرام أو أن الزنا حرام لايعفى صاحبه من العقوبة ، لأن العلم بهذه الأمور منتظر من كل الناس ، لذلك سماه الشافعى علم العامة .

أ – هنالك أمور العلم بها يحتاج إلى معرفة خاصة وتحصيل علمى ، ووارد أن يجهلها عامة الناس ، مثل : تحريم النكاح فى العدة وتحريم نكاح الإخوة فى الرضاعة، هذه أمور إن جهلها شخص وارتكب جناية فيها فجهله يخفف عنه العقوبة .

ب – وأحيانا لاتتوافر أسباب العلم للجانى ، كأن يتزوج إمرأة وهى فى الحقيقة أخته ، ولايعلم ذلك لأنهما ولدا وتربيا فى أماكن مختلفة . الجهل بهذه الحقيقة يسقط عنه العقوبة تماما .

جـ – المسلمون المقيمون فى غير البلاد الإسلامية وارد أن يقبل منهم العذر بالجهل فى أمور لايقبل العذر بالجهل فيها من ناحية المسلمين المقيمين فى البلاد الإسلامية . كل هذه الشبهات تخفف الحكم على الجانى .

ثالثا – شبهات الإثبات :

إذا كانت أركان الجريمة مستوفاة ، وكان الجانى يعلم بأنه يرتكب محرما فقصده الجنائى ثابت ، فإن الحد لايقام عليه إلا إذا ثبت ارتكابه للجريمة بأدلة قاطعة أمام القضاء .

الأئمة الأربعة (أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل) متفقون على أنه لكى تثبت الجريمة ينبغى أن تكون البينة واضحة أو يكون الإقرار واضحا .

البينة فى الشريعة تقوم أصلا على الشهادة ، والعدد المعتاد فى معظم الجرائم أن تكون شهادة اثنين . ويشترط أن يكون الشهود ممن تقبل شهادتهم وقبول الشهادة يقيد بقيود العدالة وعدم وجود ضغينة مع المشهود عليه . وينبغى أن تكون عبارات الشاهد صريحة جدا فيصدر أقواله بقول أشهد (هكذا قال الأئمة أبو حنيفة والشافعى وأحمد) لأن هذا اللفظ يتضمن معنى اليمين . وألفاظ الشهادة ينبغى ألا تحتمل اللبس بحيث تكون أقوال الشهود على جريمة الزنا – مثلا – كما قال ابن قدامة فى المغنى : « أن يصفوا الزنا فيقولوا رأينا ذكره فى فرجها كالمرود فى المكحلة أو الرشا فى البئر .. » .

وهذه الأمور تطبق بدقة بالغة ، فقد شهد ثلاثة على المغيرة بن شعبة والى الكوفة أنه زنا وأنهم رأوا ذكره فى فرجها كالمرود فى المكحلة – الخ .. وبقى شاهد رابع هو زياد بن أبيه ، فلم يشهد كما شهدوا ، بل كانت شهادته أقرب إلى التلميح ، لذلك أسقط عمر بن الخطاب رضى الله عنه حد الزنا عن المغيرة وأقام حد القذف على الشهود الثلاثة .

وقرر الفقهاء أنه لكى تكون الأدلة قاطعة فى الإثبات ينبغى أن يذكر الشهود مكان الجريمة وزمانها،فإن اختلفوا فى هذه التفاصيل سقطت الشهادة وسقط الحد معها .

وأوجبوا فى السرقة أن يشهد الشاهدان بحدوث الواقعة ويبينا الطريقة التى أخذ بها المسروق،ويبينا ماهية المسروق وأنه مال مقوم وأنه يبلغ أو يفوق نصاب السرقة الحدية – أى عشرة دراهم – وأن يكون قد سرقه خفية ومن حرز دون شبهة فى هذه البينات . وينبغى أن تكون صحة الشهادة قطعية فلا يوجد مايعارضها فإن ذلك يسقط الشهادة حتى إن كانت صحيحة . قالوا : إذا شهد أربعة عدول بالزنا وشهد ثقات من النساء بأن المتهمة بالزنا عذراء لايلتفت إلى شهادة الإثبات . قال ابن قدامة : هذا هو رأى الشعبى والثورى وأبوثور . ولكن مالكا قال عليها الحد لأن شهادة النساء لاتدخل فى الحدود .

وينبغي أن يبقى الإثبات مستمرا لم يزل عنه وصف القطعية حتى يصدر الحكم وينفذ . فإن زال عنه وصف القطعية فى أى مرحلة قبل التنفيذ سقط الحد . مثلا ؛ إذا رجع أحد الشهود فى شهادته - ولو كان ذلك بعد صدور الحكم - فإن الرجوع يسقط الحد .

وإذا كان ثبوت الجريمة عن طريق الإقرار فينبغي أن تكون عبارات الإقرار واضحة ، وأن يستمر على إقراره ، فإن رجع فى أى مرحلة قبل التنفيذ بل حتى أثناء التنفيذ،فإن رجوعه شبهة تسقط الحد .

رابعا - شبهة التأخير :

قرر فقهاء الحنفية وآخرون أن تأخير الشهادة شبهة تسقط بعض الحدود إذا تأخرت الشهادة لمدة معلومة ، وقد لخص كمال الدين بن الهمام الفقيه الحنفى أقوال الفقهاء حول تأخير الشهادة فى أربعة أقوال :

أ - ترد الشهادة فلا تقبل إذا تأخرت فى جميع جرائم الحدود . ولكن يقبل الإقرار وإن تأخر فى جميع جرائم الحدود (هذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف) .

ب - ترد الشهادة فلا تقبل فى جميع جنايات الحدود . ولكن يقبل الإقرار فى كل الجنايات الحدية ، إلا فى الشرب فإن التأخير فيه يذهب بقيمة الإقرار فى الإثبات (قول محمد بن الحسن) .

جـ - تأخير الشهادة والإقرار لايمنع قبولهما فى إثبات الجناية ولاشبهة فى التأخير ، لأن تأخير قول الحق لايدل على بطلانه (قول مالك والشافعى وآخرين) .

د - التأخير فى الشهادة أو فى الإقرار يكون شبهة فى الإثبات فى كل جرائم الحدود إلا فى القذف .

حجة الذين قالوا إن التأخير فى الإدلاء بالشهادة لايشكل شبهة فى الإثبات هى :

* أن الشهادة والإقرار هما على مايوجب الحق . وهما كالشهادة والإقرار

بالحقوق فى الأموال ، فالتأخير لايسقط إثبات الحقوق المالية وكذلك لايسقط إثبات الجنايات الحدية .

* الأساس فى قبول الشهادة أو الإقرار هو صدق الشاهد والمقر ، والصدق لا يتأثر بالتأخير مادام الشهود عدولا ، ومادام المقر مكلفا ، فإن رد شهادة هؤلاء يجب أن يكون مبنيا على أمور يقينية تقدح فى عدالتهم .

حجة الذين قالوا إن تأخير الشهادة شبهة فى الإثبات :

* الشهادة حسبة لله استجابة لأمره تعالى . والستر للناس مطلوب شرعا . قال ﷺ : « من ستر أمرا على مسلم ستر الله عليه فى الدنيا والآخره » .

والشاهد عندما يهم بالشهادة يتنازعه الأمران وعليه أن يختار أحدهما فورا . فإن أقدم على الشهادة فقد اختارها ولم يعط الستر اعتبارا . وإن تأخر مرة فى الشهادة دون عذر ثم قرر بعد ذلك أن يدلى بشهادته فإن إقدامه ربما سببته عوامل مذمومة ، مثل عداوة أو حقد أو كيد ، أثيرت فى نفسه . وتقديم الشهادة فى هذه الظروف مذموم : روى عن عمر رضى الله عنه قال : « أيما شهود شهدوا على حد ولم يشهدوا عند حضرته فإنما شهدوا على ضغن . فلا شهادة لهم » . فالإقدام على الشهادة بعد تأخيرها فترة لايخلو من مظنة ضغن أو فسق . وهذان كافيان لإيجاد شبهة فى الإثبات . بل شهادة هؤلاء تصبح عديمة القيمة لأنه ﷺ قال : « لاتقبل شهادة خصيم ولاظنين » .

ويضيف القاضى أبويعلى وهو من فقهاء الشافعية : « التأخير يسقط الحدود سواء أكان طريق الإثبات الإقرار أم الشهادة وذلك لأن هذه العقوبات للزجر والردع وترويع المجرمين وذلك يكون إبان وقوعها . وتأخيرها يذهب بمعنى الردع فيها . ولأن المجرم مظنة أن يكون قد تاب وإقراره لتطهير نفسه مظنة توبته ومظنة التوبة ذاتها تجعل العقاب قد صادف نفسا طهرت من الذنوب وتاب إلى الله توبة نصوحا » .

ليس هذا فحسب ، بل إن تأخير تنفيذ العقوبة الحدية بعد صدور الحكم الصحيح المستوفى لكل الشروط يسقط الحد . هذا ماقرره الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف) والصاحبان (أبو يوسف ومحمد بن الحسن) وحجة هؤلاء أن

الحاكم نائب عن الجماعة فى تنفيذ الأحكام كما أن الشاهد نائب عن الجماعة في الإدلاء بشهادته ، وقياسا على أن تأخير الشهادة يسقط مفعولها فإن تأخير تنفيذ الأحكام يسقط أداءها . ولعل الحجة الأقوى أن يقال إن بقاء الجانى المحكوم عليه مدة طويلة فى انتظار العقوبة عقوبة فى حد ذاته .

ولكن كم هى المدة التى تعتبر تأخيرا ؟

هناك ثلاثة أقوال :

* قال الإمام أبو حنيفة : إن مقدار التأخير الذى يعد شبهة تسقط إقامة الحدود ليس ثابتا بل هو متروك لتقدير القاضى فى كل عصر ، فما يراه القاضى بعد مجانبة الهوى تأخيرا يوجد شبهة فهو تقادم يسقط الحد .

* وقال كمال الدين بن الهمام : إن المدة هى نصف عام .

* وقال أبو يوسف : المدة هى شهر واحد .

هذا كله فى التقادم بالنسبة لحدى الزنا والسرقة ، أما حد الشرب فقد قال محمد ابن الحسن إن تقادمه شهر واحد . وقال الشيخان إن التقادم فى حد الشرب هو بمجرد ذهاب الرائحة من أنفاس الشارب ، وحجتهما أن حد الشرب لم يثبت بالكتاب ولابصريح السنة إنما ثبت بإجماع الصحابة ، وقد أجمعوا على هذه الصورة : أن يكون الشارب قد أخذ ورائحة الخمر تفوح من فمه .

وأضاف القائلون بأن التأخير شبهة تسقط الحدود إلا فى الأحكام الآتية :

* التأخير الذى هو شبهة تسقط الحد هو الذى يقع دون عذر مقبول لأن وجود عذر مثل مرض الشاهد أو سفره لأمر طارىء أو نحو ذلك يزيل مظنة الضغن ولايفقد الشهادة قيمتها .

* حد القذف لايتأثر بالتأخير لأن حق العبد فيه غالب ، والتأخير فى حقوق العباد لايسقط الدعوى . وحتى حد السرقة فإن سقط بالتقادم فإن رد المال المسروق لايسقط .

خامسا – شبهات أخرى :

أ – إذا كان القذف بالتعريض، كأن قال لشخص أنت زير نساء أو ماشابه ذلك

ولم يقل له بصراحه أنت زانٍ . فإن أقل شبهة فى العبارة تسقط الحد وإن استحقت عقوبة أقل . (هكذا قال الإمامان أبو حنيفة والشافعى) .

ب - وإذا قذف الشخص جماعة عددها كبير كأن قال : أهل هذه القرية زناة . فإنه لايعنى أن كل واحد من أهل القرية زانٍ وإنما هذا الوصف غالب عليهم . وهذه شبهة تجعل احتمال أن يكون من تقدم بدعوى القذف من غير المقصودين والشبهة تسقط الحد ولكنها لاتسقط عقوبته تعزيرا على إساءة أهل القرية .

جـ - والاختلاس ، وخيانة الأمانة ، والنشل ، وسرقة الضيف من منزل ضيافته ، وسرقة الشخص الذى يعمل فى منزل من ذلك المنزل . هذه لاتعد سرقة حدية لأنها ليست سرقات من حرز ويعاقب عليها تعزيرا . والخطف ليس سرقة حدية لأنه ليس خفية .

وإذا سرق شخص سرقة كاملة الأركان ولكنها دون النصاب فلا حد . وإذا سرق أشياء سريعة التلف : فاكهة أو خضار ، أو سرق ليأكل فلا حد ، وإذا ألجأته الضرورة إلى أن يسرق وإلا مات جوعا أو بردا فإن الضرورة تسقط عنه الحد .

د - الذين يقام عليهم حد الحرابة ينبغى أن يكونوا مكلفين ، بالغين ، عقلاء لأن هذه هى شروط إقامة الحدود . ولكن إذا كان بين المحاربين صبيان دون الحلم فإن الحد لايقام على الصبيان . وأبو حنيفة يرى أن الحد إذا سقط عن بعض الآحاد فى جريمة مشتركة فإنه يسقط أيضا عن شركائهم الآخرين .

* قلنا إن سرقة ذى الرحم المحرم من قريبه لا حد فيها لأنها سرقة من مال لاينطبق عليه وصف مال الغير انطباقا كاملا . وقياسا على هذا فإن فقهاء الحنفية قالوا : إذا كان بين المحاربين ذو رحم محرم لبعض المعتدى عليهم فإن حد الحرابة لايقام على هؤلاء الأقارب . فإن سقط عنهم حسب القاعدة الحنفية المشار إليها فإنه يسقط أيضا عن شركائهم الآخرين فى الحرابة .

إن الشبهات التى تسقط الحدود كبيرة جدا ، وهى تحاصر الحدود حصارا شديدا بحيث يكون تطبيقها فى الحقيقة نادرا . لقد تساءلنا فى بداية هذا الفصل

عن الحكمة فى فرض عقوبات يصعب تطبيقها عمليا ، وفيمايلى نجيب عن هذا السؤال :

الشريعة الإسلامية دين وقانون ولذلك فإن من وسائل الهداية فيها الترغيب فى رضا الله والترهيب من غضبه ، وشدة العقوبة الحدية توضح للمسلم وزن الجناية المعنية فى نظر الله سبحانه وتعالى ، ومادام هو طامعا فى رضاء الله وخائفا من غضبه وهو يعلم إلى أى مدى يرضى تجنب هذه المعاصى الحدية ربه وإلى أى مدى يغضبه، فإن هذا الطمع فى رضاه والخوف من غضبه يلعبان دورا كبيرا فى كف المسلمين عن ارتكاب الجرائم الحدية .

فإن استخف الشخص برضاء الله وغضبه ، وكان مستهترا فإنه حينئذ يقع فى المعاصى الحدية ، ولكى يقع فيها وقوعا صحيحا خاليا من الشبهات يلزمه أن يكون مستهترا ، لأن كثرة الشبهات تتيح مجالات الإسقاط ، ويجلب له استخفافه واستهتاره عقوبة الحد فيكون حينئذ أمثولة للجميع .

وإذا أثرت فيه مخافة الله ولو بعض التأثير وارتكب جناية ولم يكن مستخفا مستهترا فوارد فى مثل هذه الجناية وجود شبهات تسقط الحد . حينئذ يكون مستحقا لعقاب ولكنه عقاب تعزيرى لاعقاب حدى .

الحدود الإسلامية مؤثرة عن طريق الترغيب فى رضاء الله ، والترهيب من غضبه ، والترويع للرأى العام ، فتأثيرها المعنوى أضعاف أضعاف تأثيرها الحسى الذى تحاصره الشبهات فيقع نادرا .

الفصل الخامس

أثر التوبة فى الحدود

الله سبحانه وتعالى عليم بفطرة الناس ، فالإنسان ذو فطرة طينية مشدودة نحو الخير والحق والجمال بما فيها من قبس من روح الله .

والطبيعة الطينية لها أثرها فى الانحطاط بالإنسان : ﴿ **ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ماترك على ظهرها من دابة ..** ﴾ الآية . (فاطر ٤٥) وفى الحديث : « كل ابن آدم خطاء » .

والإنسان لايخلد إلى الانحطاط ، وإن كان مؤمنا فإنه يستعين بالله على الشر ويشحذ همته فى هذا الصراع ، الوعد برضوان الله والوعيد بعقابه .

والمؤمن يعلم أن الله معه قريب يجيب دعوة الداعى إذا دعاه ، ولذلك إذا وقع فى خطأ ندم على ذلك وتاب ، مدركا أن الله يجازى ندمه ويقبل توبته : ﴿ **قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم** ﴾ . (الزمر ٥٣) ووعد الله ماثل أمامه : ﴿ **إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما** ﴾ . (الفرقان ٧٠) . إن للتوبة دورا أساسيًا فى الإصلاح الدينى فى الإسلام وفى انتشال الناس من آثار أخطائهم فلا يحطمنهم اليأس والقنوط ، ومهما كانت أخطاؤهم فإنهم بالندم والتوبة يبدلون سيئاتهم حسنات .

وحتى غير المؤمنين لاتوصد أمامهم أبواب الغفران فالله تعالى يريد هدايتهم . قال تعالى : ﴿ **قل للذين كفروا إن ينتهو يغفر لهم ما قد سلف** ﴾ . (الأنفال

٣٨) . إن دور التوبة الدينى فى الإسلام دور واسع أنقذ وهدى وأسعد أعدادا من الناس لايحصيها العد . ولكن هل للتوبة دور فى القانون فى الإسلام ؟ .

هل تسقط التوبة الحدود ؟

هنالك أمور اتفق عليها الفقهاء هى :-

* من تاب بعد إقامة الحد عليه يغفر له الله وقد جاء فى الحديث : « السارق إذا سرق وتاب سبقته يده إلى الجنة وإن لم يتب سبقته إلى النار » .

* واتفقوا على أن المحاربين إذا تابوا قبل أن تقدر السلطة عليهم فإن التوبة تسقط حد الحرابة . وهو ماجاء به نص الآية صريحا : ﴿ **إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم** ﴾ . (المائدة ٣٤) .

* واتفقوا على أن التوبة لاتسقط حد القذف ، لأن القذف متعلق بكرامة المقذوف ووجوب حمايتها .

ولكن فيما عدا هذه النقاط فقد اختلفوا فى أثر التوبة على الأحكام .

قال الحنفية والمالكية ، ورأى عند الشافعية إن التوبة تسقط حدود الزنا ، والسرقة والشرب .

[وقال الحنابلة والظاهرية ، ورأى عند الشافيعة ، إن التوبة تسقط حدود الزنا والسرقة والشرب .

إن للشافعية رأيين واشتركوا مع المجموعتين وذلك لأن الإمام الشافعى عندما بحث الأمر فى كتابه الجامع ، الأم ، بحثه دون أن يخلص إلى رأى قاطع فيه . قال الشافعى : « الذين يرون أن التوبة تسقط حدود الزنا والشرب والسرقة قاسوها على حد الحرابة . وقاسوها على الردة حيث التوبة تسقط الحد . واحتجوا لتأييد رأيهم بما قال النبى ﷺ عندما قالوا له إن ماعزا عندما رجموه فر من الحرة إلى البقيع فلحقوه .

فقال النبى : « ألا تركتموه ؟ » وقال الشافعى إن التوبة تشبه الرجوع عن الإقرار بل هى أدل منه على طهارة النفس . وإذا كان الرجوع عن الإقرار يسقط الحد

فكذلك التوبة . ورغم هذه الحجج فإن الشافعى لاينتهى إلى قول واحد فى أن التوبة تسقط حدود الزنا ، والشرب ، والسرقة .

وإليك بيان الحجج التى يقول بها أصحاب الرأيين المتقابلين عن أثر التوبة فى إسقاط الحدود :

حجج القائلين إن التوبة تسقط الحدود المذكورة :

أ – قال تعالى : ﴿ **واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما** ﴾ . (النساء ١٦) والضمير فى قوله يأتيانها يعود على الفاحشة فى قوله تعالى : ﴿ **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم** ﴾ الآية . (النساء ١٥) . هاتان الآيتان تدلان على أن التوبة توجب الإعراض عن الإيذاء وهو الذى أوضحته آية سورة النور ، أى الجلد وهذا هو الحد . فالإعراض عن الحد واجب بعد التوبة .

ب – قال تعالى ، بعد النص على حد السرقة وإيجاب قطع اليد ، ﴿ **فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم** ﴾ . (المائدة ٣٩) . وإن ذكر هذا بعد العقاب الذى قررته الآية التى سبقتها يكون بمقام الاستثناء المذكور فى آية الحرابة فى قوله : ﴿ **إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ..** ﴾ الآية . (آل عمران ٨٩) . واستقلال الكلام لايمنع أنه استثناء من الحكم وإن كان على غير صيغة الاستثناء . على أنه من الأصول المقررة إذا تعارض نصان فى ظاهرهما وكانا متقاربين فى الزمان يكون أحدهما مخصصا لمفهوم الآخر ، فيكون الأمر بمقتضى هذه القاعدة كالآتى : فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح مخصصا لعموم قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ..** ﴾ الآية(المائدة ٣٨) . أى أن التوبة تسقط الحد .

جـ – ورد فى الآثار أن التوبة تجب ماقبلها فى الأمور الدينية والدنيوية : « التائب من الذنب كمن لاذنب له » .

د – التوبة السريعة تدل على أن النفس لم تدنس بالرجس وقد قال تعالى فى

تحقيق معنى التوبة : ﴿ **إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب** ﴾ . (النساء ١٧) .

هـ – أشد الجرائم ضد المجتمع هى جريمة الحرابة ، فهى فى معناها تشمل كل الجرائم . ومع ذلك فتح باب التوبة قبل القدرة على المحاربين . فإن كانت التوبة تجب أكثر الجرائم إيذاء فمن باب أولى جبها مادونها من الجرائم[٧] .

حجج القائلين إن التوبة لاتسقط الحدود المذكورة :

أ – الأمر بالقطع فى آية حد السرقة أمر عام يشمل من تاب ومن لم يتب . فإسقاط العقوبة عن التائب إهمال للنص . إذ إنه تخصيص للنص من غير دليل . والتوبة المذكورة فى آية السرقة إنما هى فى توبته بعد إقامة الحد .

ب – إن النبى ﷺ أقام الحد على الذين جاءوا لتطهير نفوسهم بإقامة الحد عليهم . فإنهم ماجاءوا كذلك إلا وهم تائبون حق التوبة . فقد قال ﷺ عن امرأة أقام عليها الحد : « لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم » .

جـ – الحد كفارة للذنب فى الدنيا والكفارات تجب مع التوبة .

د – إن قياس حدود الزنا ، والسرقة ، والشرب ، على حد الحرابة قياس مع الفارق لأن الجريمة فى الحرابة مجاهرة فى العصيان وانتفاض على الدولة وهم يغالبونها ، فإن تابوا قبل القدرة عليهم فقد ذهبت المغالبة . فالحرابة جريمة مستمرة تنتهى بانقطاعها . أما العقوبة فى السرقة والزنا والشرب فهى على أمر قد وقع وتم وبتمامه استحق العقاب . ثم التوبة فى الحرابة لها دليل مادى هو وضع السيوف والتسليم للسلطان، فجاز أن يبنى على هذا الدليل المادى سقوط العقوبة .

أما التوبة فى الأمور الأخرى فهى أمر معنوى لم يقم عليه دليل . لذلك قرر فقهاء الحنفية أن توبة السارق إذا تاب، ورد المال قبل القبض عليه تسقط الحد هذا مع أن الحنفية منعوا إسقاط التوبة للحد فى غير هذه الصورة[٨] .

هذان هما الرأيان المتقابلان فى الحدود .

ويضيف كثير من الذين يرون أن التوبة تسقط الحدود أنها تسقط الحدود قبل وصول الأمر للقضاء ، هذا رأى الإمام أحمد،وقال به أحد فقهاء الشافعية القاضى أبويعلى إذ قال : « ولو تاب الزانى قبل القدرة عليه سقط عنه الحد ، وكذلك السارق والمحارب » . وهنالك رأى آخر للإمام أحمد أن التوبة تسقط الحد حتى بعد رفع الأمر للقضاء .

والمشكلة التى تواجه الذين يقولون إن التوبة تسقط الحدود المذكورة هى كيفية إثبات التوبة ، فالتوبة مسألة فى الضمير ، وهى تقتضى الندم على ماوقع ، والعزم على ألا يعود لمثلها ، وتأكيد أن العزم صادق بالعمل فى المستقبل . وهذه أمور خفية وتوجب معرفتها مقدارا غير قليل من الفراسة وملاحظة مايظهر على التائب من آثار التوبة فى سلوكه ، كأن يزيد فى أعمال البر والخير ونحو ذلك من دلائل التوبة .

إن حجة إسقاط التوبة للحدود قوية نظريا،ولكنها تواجه مشاكل عملية كثيرة . ومهما كانت الحجة المؤيدة لإسقاط التوبة للحدود قوية فإنها واردة فى حالة الجريمة الأولى أو الثانية ، ولكنها غير متصورة فى حالة اعتياد الإجرام ، فيكون التائب كالمستهزىء بالأحكام . لذلك فإن الذين يرون أن للتوبة أثرا فى إسقاط الحدود يشترطون ألا يرجع الجانى لمثلها ، فإن اعتاد تكرار الجريمة فلا اعتبار لتوبته .

هذا الذى انتهى إليه بعض الفقهاء الأقدمين فى أمر التوبة وأثرها على الحدود يوافق آراء تداولها بعض الفقهاء المحدثين فى الصحف التى تعالج قضايا إسلامية . جاء فى هذه المقالات أن عبارة الزانى والزانية والسارق والسارقة وهم الجناة الذين عناهم الشارع بالحدود هم الذين اعتادوا هذه الجرائم وحجة هؤلاء فى :

أسلوب القرآن هو قمة الإعجاز ، وتعابير القرآن تشتمل على معان لطيفة ينبغى أن نتدبرها ، ومن المعانى اللطيفة أن الله سبحانه وتعالى قد عبر عن بعض العقوبات بصيغة الفعل ولكنه فى عقوبتى الزنا والسرقة عبر عنهما بصيغة الوصف فقال : فى حالة العقوبات التى عبر عنها بصيغة الفعل : ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ..** ﴾ الآية (المائدة ٣٣) . وقال : ﴿ **والذين يرمون المحصنات ..** ﴾ الآية . (النور ٤) فيحاربون ، ويرمون ، صيغة فعل .

ففى هاتين الحالتين وجميع الحالات التى جاء فيها التعبير بصيغة الفعل فإن إتيان الفعل يوجب إنزال العقوبة .

ولكن فى حالتى الزنا والسرقة قال تعالى : ﴿ **الزانية والزانى فاجلدوا ..** ﴾ الآية . (النور ٢) . ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ..** ﴾ الآية . (المائدة ٣٨) معبرا عنهم بالوصف . والفرق هو أنك لاتصف من كذب مرة واحدة بالكاذب ، ولا من بخل مرة واحدة بالبخيل . ولكى يوصف بهما فيقال كاذب ، وبخيل ، ينبغى أن يكرر الكذب والبخل . لذلك فقوله تعالى الزانى ، والسارق ، لايصف من زنا أول مرة ولا من سرق أول مرة بل يصف من تكرر منه إتيان هذه المنكرات . ويؤيد هذا التفسير النقاط الآتية :

أ – اشتراط أربعة شهود فى إثبات الزنا يشير إلى أن الجانى مستهتر، وإلا ما رآى فعلته أربعة شهود .

ب – المخزومية التى أمر النبى ﷺ بقطع يدها اشتهرت بالسرقة وكانت لاترد الأمانات ولا العاريات .

جـ – هم عمر بن الخطاب – رضى الله عنه – بقطع يد شاب سرق فقالت أم الصبى : اعف عنه ياأمير المؤمنين . فقال لها : إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة .

د – ربما زنا شخص أو سرق لأول مرة لشهوة أو نزوة أو حالة طارئة ، فإن قطع أو جلد بعدها فسوف يكون له ذلك وصمة ثقيلة تجعله حاقدا على الناس ، وربما صار عدوا للمجتمع ، وهذا أخطر مما لو عوقب عقابا أخف وعلم أن التكرار يوقعه فى الحد . وقد قيل ضد هذا الرأى أقوال أهم مافيها حجتان قويتان :

الأولى : أن الله قد عبر بالفعل لابالوصف فى الزنا فى قوله : ﴿ **واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا ..** ﴾ الآية (النساء ١٥) فالفعل هنا يأتين ، وهذا يدل على إنزال العقوبة عند إتيان الفعل .

الثانية : أن النبى ﷺ لم يسأل فى إقامة حدى الزنا والسرقة عن التكرار .

والرد على هذين الأمرين هو :-

الأول : صحيح أن الله تعالى قد عبر بالفعل فى عقوبة الزنا فى قوله : ﴿ **واللاتى يأتين الفاحشة ...** ﴾ الآية (النساء ١٥) ولكنه إذ فعل فتح باب التوبة قائلا : ﴿ **فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ..** ﴾ (النساء ١٦) فالفعل الذى يمكن أن يكون الفعل الأول مقرون بفتح باب التوبة . ولكن عندما ذكرالله العقوبة معبرا بالوصف - والوصف يقتضى التكرار - فإنه لم يستثن بل أوجب العقاب . هذا معناه أن الجناية الأولى وارد إسقاط عقوبتها توبة ، وأن الجنايات المتكررة غير وارد إسقاط عقوبتها توبة .

الثانى : صحيح أن النبى ﷺ لم يرد عنه فى حادثة معينة أن استتاب مرتكب حد وأسقط الحد بالتوبة . ولكن كثيرا من الفقهاء استندوا إلى معانٍ عامة فى الكتاب والسنة ، واستنبطوا من نصوصها ومقاصدها أن التوبة تسقط الحدود . والأمر هنا مماثل ، بمعنى أننا لانستطيع الإتيان بحادثة معينة من السنة تثبت أن حد الزنا والسرقة فى التكرار . ولكن المعنى يستفاد من تعبير القرآن بالوصف ، ومن بعض الآثار مثل الأثر المروى عن عمر بن الخطاب ، ومن بعض أحداث السنة . يقول الشيخ محمد أبو زهرة فى هذا الصدد « ولكن يظهر أن النبى فرض التكرار ، فحكم ، وقد ثبت أن المخزومية التى قطع يدها كانت معروفة بالسرقة وعدم الأمانة »[٩] .

هكذا يتطابق رأيان أحدهما قال به فقهاء من الأقدمين ومعناه أن التوبة تسقط الحد فى المرات الأولى ولكن هذا الإسقاط غير وارد مع التكرار . والرأى الآخر قال به بعض الفقهاء المحدثين ومعناه أن الوصف بالزانى والسارق وصف لمن يعتاد إتيان هذه المنكرات والحد مقترن بهذا الاعتياد أو التكرار ، والتكرار فى نظر الاثنين يصل إلى نتيجة واحدة هى قفل باب التوبة وإنزال عقوبة الحد .

وللتوبة فى الشريعة الإسلامية دور آخر :

فالشريعة تبغض تتبع عورات الناس وتمنع التجسس عليهم . قال تعالى ﴿ **ولاتجسسوا ولايغتب بعضكم بعضا ..** ﴾ الآية (الحجرات ١٢) . ويقول

رسول الله ﷺ : « أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فاستتر فهو في ستر الله ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد » .

فشرطى الآداب الذى يزجر المؤمن قبل القانون ومع القانون وبعد القانون هو النفس اللوامة : الضمير الحى .

ومنع التجسس والحث على الستر ليس معناهما إغفال إجرام المجرمين . ولكن معناه تسليط عوامل أخرى تستطيع تسليطها الشريعة الإسلامية . ولا يستطيع تسليطها غيرها من نظم تقوم على الدين ولاقانون . أو تقوم على القانون ولادين .

الفصل السادس

تداخل الحدود وتخفيفها وتغليظها

هناك ثلاثة أسئلة هامة تتعلق بأحكام الحدود سنجيب عنها فى هذا الفصل . الأسئلة هى :

* إذا ارتكب أحد الجناة جنايات أوجبت إقامة عدد من الحدود عليه فهل يتداخل استيفاء تلك الحدود وكيف ؟
* وإذا كان الجانى مريضا أو ضعيفا فما أثر ذلك فى تخفيف العقوبة عليه ؟
* وإذا كان الجانى مستهترا مستخفا بالعقوبات فما أثر ذلك فى تغليظ العقوبة عليه ؟

تداخل الحدود :

نبدأ بالرد على السؤال الأول : إذا شرب الشخص الخمر مرارا ولم يقم عليه الحد فى المرات السابقة ، ثم أخذ لإقامة الحد يقام عليه حد واحد على الشربة الأخيرة فقط . كذلك إذا سرق مرات ولم يحد فأخذ للحد يقام عليه حد واحد على السرقة الأخيرة وهكذا الزنا . وهذا الرأى متفق عليه بين الفقهاء . قال ابن قدامة فى كتابه المغنى :

« إن مايوجب الحد فى الزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر إذا تكرر قبل إقامة الحد أجزأ حد واحد بغير خلاف علمناه . قال ابن المنذر أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم » . وحجة هذا الرأى هى أن العقوبة مقصود بها

الزجر وتهذيب النفس فإن زنا شخص مرارا ثم رفع أمره للقضاء يقام عليه حد واحد . وحجة أخرى تسند هذا الرأى هى التقادم والتقادم فى نظر جماعة من الفقهاء ، هم الحنفية ، يكفى وحده لإسقاط الحد على الجرائم التى مضى عليها زمن معلوم .

فالأمر متفق على حكمه إن كان الجانى واحدا والمجنى عليه واحدا والجنايات متكررة ، فماذا يكون الحال إذا تعددت الجنايات وتعدد المجنى عليهم ؟ الرد :

أ – إذا سرق من عدد من الناس ففيه رأيان :

* أن يقطع لكل واحد منهم لتعدد المجنى عليهم – هذا قول بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنابلة .

* أن يقام عليه حد واحد رغم تعدد المسروق منهم – هذا رأى أكثر الشافعية وأكثر المالكية وأكثر الحنابلة . قال الإمام مالك فى الموطأ فى هذا الصدد : « الرأى عندنا أن الذى يسرق مرارا ثم يستعدى عليه (يرفع أمره للقضاء) أنه ليس عليه إلا أن تقطع يده لجميع من سرق منهم ، إذا لم يكن قد أقيم عليه الحد قبل ذلك » . وهذا هو نفس رأى الإمام أبى حنيفة . ولكن الصاحبين (أبا يوسف ومحمدا بن الحسن) يريان أن على السارق رد المال الذى سرقه فى السرقات الماضية ، إلا التى قطعت يده فيها (السرقة الأخيرة) فإنه مع القطع لاضمان للمال .

ب – إذا قذف الجانى أفرادا بأسمائهم ورفع المقذوفون أمرهم للقضاء فإن رأى عامة الفقهاء أن تتعدد العقوبة بتعدد الجرائم ويحد لكل واحد منهم ، ولكن جاء فى البدائع : إذا رماهم فى وقت واحد وترافعوا فى وقت واحد يكون الحد عليه واحدا .

جـ – وإذا رمى القاذف جماعة محددة . – عشرة أشخاص مثلا – بأنهم زناة فعليه حد واحد – هذا قول أبى حنيفة والصاحبين ومالك . وقال أحمد عليه حد لكل واحد من العشرة .

رأى أبى حنيفة ومالك غلّب حق الله وأراد من العقوبة الزجر فجعل الحد واحدا . والرأى الثانى غلب حق العبد وأراد من العقوبة شفاء غيظ المقذوفين فجعل

الحد متعددا . هذا إذا قذف عشرتهم بلفظ واحد .

د – فإذا تعدد اللفظ بأن سب كل واحد من العشرة بلفظ مستقل بحيث رمى كل واحد بقذف مستقل فالرأى :

* أبو حنيفة ومالك قالا : يجب عليه حد واحد كما لو سرق من جماعة .

* الشافعى وأحمد قالا : يجب عليه حد لكل كلمة من كلمات السب فإن سب عشر مرات يحد عشر مرات .

هـ – وإذا تعدد القاذفون والمقذوف واحد فإن بلغوا أربعة فالأمر يتحول من قذف إلى شهادة بالزنا فإن كانوا عدولا أقيم عليه الحد . أما إذا كان عدد القاذفين دون الأربعة فيقام على كل واحد منهم الحد .

تلك الأحكام تخص اجتماع جنايات من نوع واحد . **فماذا يكون الحال إذا كانت الجنايات من أنواع مختلفة ؟** .

وقبل الإجابة عن هذا السؤال نعيد للذاكرة ماذكرنا سابقا من أن الجنايات تنقسم إلى أربعة أقسام : حق الله – حق العبد – مشتركة وحق الله فيها غالب – مشتركة وحق العبد فيها غالب[١٠] .

وفيمايلى الرد على السؤال المطروح :

إذا اجتمعت الحدود من أجناس مختلفة ولها عقوبات مختلفة فللأمر وجهان :

* أن يكون فى أحدهما قتل ، وهنا قال بعض الفقهاء إن اجتماع القتل مع عقوبات أخرى يسقطها ويكتفى بالقتل وحده . وابن مسعود يرى أن القتل يجب ماعداه .

* إن تتعدد العقوبات وليس فى إحداها قتل . وفى هذه الحالة رأيان :

أ – كل حد يقام عليه فيجلد على الزنا ، وعلى الشرب ، ويقطع على السرقة – هذا رأى الحنفية وأكثر المالكية والشافعية والحنابلة .

ب – أن يفرق بين العقوبات المتجانسة وغير المتجانسة . فإن كانت من جنس واحد ، كأن تكون كلها جلدا ، (زنا وشرب خمر مثلا) ، فإن الحدين يتداخلان ويجلد الجانى العدد الأعلى من الجلدات أى مائة جلدة فى هذه الحالة . ولكن إذا سرق وزنى أى أن العقوبتين ليستا من جنس واحد ، فإنه يقطع ويجلد – هذا قول بعض المالكية .

أما إذا اجتمعت عقوبتان إحداهما حق لله والثانية حق للعبد فالتداخل على ثلاثة أقسام :

الأول : ألا يكون فيها قتل – مثلا : أن يستحق مائة جلدة للزنا ، والجلد للشرب والقذف . فى هذه الحالة يرى الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة أن يقام كل حد لتعدد الجرائم والأسباب – وقد رأينا أن المالكية يرون أن تتداخل العقوبات المتجانسة فيتداخل الجلد مع الجلد ويجلد الحد الأعلى .. الخ .

الثانى : أن يجتمع الحقان حق الله وحق العبد وفيهما قتل مثل أن يحاكم بالرجم للزنا والقتل للقصاص والقطع للسرقة والجلد للشرب .

قالوا : حقوق الله كلها تدخل فى القتل سواء أكان القتل حدا أم قصاصا فإذا سرق محصن وشرب وزنى فعليه الرجم فقط .

وعند الشافعية تسقط الحدود الأخف إذا كانت من حقوق الله (القطع للسرقة مثلا) أما إذا كانت العقوبات الأخف من القتل حقوقا للآدميين فإنه يجب استيفاؤها قبل قتله ، فإن كان فقأ عين شخص وثبتت عليه الجناية تفقأ عينه قبل أن يقتل . وإذا كان قد ارتكب عددا من الجنايات فى حق الآدميين فإنها جميعا تستوفى ويبدأ باستيفاء الأخف صعودا حتى القتل .

الثالث : إذا اجتمع الحقان وفيهما قتل كالقتل لزنا المحصن (حق الله) والقتل قصاصا (حق العبد) فإن الجانى يقتل استيفاء للقصاص فيقدم حق العبد فى الاستيفاء على حق الله . وإن اجتمعت عقوبتان وفى كلتيهما قتل وهما حق للعبد كأن يكون قد قتل زيدا ثم قتل خالدا فإنه يقتل قصاصا لقتل زيد لأنه الأسبق ويكون لولى خالد دية فى مال الجانى .

ويستبين من هذه الأحكام القواعد التالية :

* أن حق الآدمى يقدم دائما فى الاستيفاء على حق الله .
* إذا اجتمع قصاصان ، أو قصاص واحد فيه معنى القصاص كحد الحرابة ، فيقدم استيفاء الأسبق .
* إذا اجتمعت عقوبات وكانت كلها لحق الآدميين .. فإذا كانت إحدى

العقوبات عقوبة القتل ففى الأمر رأيان :

أ - يقتل الجانى ، والقتل يجب ماعداه مهما تعددت الجنايات على آدميين آخرين - هذا رأى الإمام أبى حنيفة .
ب - يعاقب عقوبات القصاص الأخف ، ثم يقتل استيفاء لجريمة القتل الأسبق ، ويعاقب على جرائم القتل الأخرى بدفع دية من قتل من ماله - هذا رأى الإمام الشافعى .

أما إذا كانت العقوبات المجتمعة على الجانى عقوبات لحقوق آدميين وليس فيها قتل فيقام عليه القصاص عن كل جريمة ارتكبها ، سواء أكان المجنى عليه واحدا أم أكثر[11] .

تخفيف الحدود :

هنالك ظروف يخفف معها الحد ، إما بتأجيل استيفائه لفترة قصيرة أو طويلة ، وإما بتخفيف آلة استيفائه . فإذا كانت المستحقة لأداء الحد امرأة حامل أو كان رجلا مريضا يرجى شفاؤه فى مدة معلومة فينبغى تأجيل إقامة الحد حتى تضع المرأة وحتى يشفى المريض (هكذا قال جمهور الفقهاء) وإذا كانت المرأة بعد وضعها ضعيفة أو كان المريض ممن لايرجى شفاؤهم فإنهما يضربان بأخف الأدوات فى استيفاء الحد إن كان الحد جلدا . وإذا كان مرتكب الجناية مريضا مرضا يرجى شفاؤه أو لايرجى - يقول أبو ثور وفى رواية عن أحمد - يستوفى الحد فورا دون انتظار ولكن تخفف آلة الضرب . فإن كان المرض خفيفا ضرب بآلة متوسطة وإن كان المرض شديدا ضرب بآلة خفيفة جدا كأن يضرب بعثكول (عذق) فيه مائة عرجون (غصن) أو فيه ثمانون بقدر عدد الجلدات . وكذا تخفف آلة الضرب إذا كان الجانى هزيلا يتلفه الضرب العادى . روى عن النبى ﷺ أنه هم بجلد رجل هزيل فقيل له لو ضرب مائة جلدة لمات فقال : خذوا عثكالا فيه مائة شمراخ (غصن دقيق) ثم اضربوه به ضربة واحدة .

ويمنع شرعا ضرب مجرم إذا كان مريضا أو هزيلا وكان الضرب يؤذيه أذى غير عادى ، لأن فى تعريضه لذلك ظلما ، فإن ضرب الحاكم شخصا هذا شأنه

فمات فإن على الحاكم ديته .

وإذا استحق شخص قطع اليد وكان مريضا مرضا لايرجى برؤه ويخشى أن يتلفه القطع فإن القطع لايستوفى ويستبدل بعقاب غيره . فالحدود تخفف تأجيلا وتخفف بآلة الاستيفاء وتخفف بنقص الحد نفسه فى حالة عقوبة الأرقاء وهذا أمر سنتناوله فى فصل لاحق نبحث فيه العقوبات والحالة الاجتماعية .

تغليظ الحدود :

الحدود عقوبات متناهية ومحددة ولايوجد تناسب بينها وبين ذات الفعل التى هى عقاب عليه . إنما التناسب بين ذات الفعل (السرقة مثلا) وأثرها فى النفوس (ماتحدث من ترويع وما قد تشمل من عنف يسيل معه الدم ، وهو ما يحدث غالبا عندما تكون السرقة من حرز) والتناسب أيضا بين الحد ومايرجى له من أثر زاجر ، ومهما كان الحد شديدا فالمعهود فى العقوبات الوضعية أنها تتصاعد مع تكرار الجانى لجناياته ليزداد الأثر الرادع . ومادام الحد لايزيد ولاينقص فما هو السبيل فى الشريعة لردع الشخص الذى يعتاد الإجرام ؟

* يقول بعض الفقهاء إن للقاضى أن يضيف إلى الحد تعزيرا كأن يأمر بقطع يد السارق وتعليقها على عنقه لمدة من الزمن عقابا تعزيريا – هذا قول الشافعية .

* ولكن كثيرا من الفقهاء يرون أن إضافة أى تعزير إلى الحد لاتجوز ، لأن الحدود لاتقبل الزيادة ، وإذا أراد القاضى تشديد العقوبة فى نظر هؤلاء فإن له أن يزيد غلظة آلة استيفاء الحد .

* ويرى الفقهاء الذين يجيزون إسقاط الحد بالتوبة أن التكرار يقفل هذا الباب على الجانى وفى هذا تشديد عليه .

* ومن باب التشديد فى عقوبة السرقة استمرار القطع نفسه ، فجمهور الفقهاء يرون أن السارق إذا سرق قطعت يده اليمنى ، فإذا سرق مرة أخرى قطعت رجله اليسرى وهذا نفسه فيه تصعيد وتشديد . فإذا وجب عليه القطع مرة ثالثة اختلف رأى الفقهاء بين الآتى :

فريق يرى أنه بعد قطع الرجل اليسرى لاقطع ، بل يحبس حتى تظهر توبته .

وهذا ماروى عن عمر وعلى رضى الله عنهما والحسن البصرى وأبى حنيفة ، وحجتهم : أى قطع بعد ذلك هو بمثابة القتل للإنسان وتجريده من القدرة على ممارسة الحياة .

وفريق آخر استند إلى حديث روى عن أبى هريرة ومعناه أن النبى قطع فى الثالثة وفى الرابعة . وحكم هؤلاء أن تقطع اليد اليسرى إذا سرق مرة ثالثة وأن تقطع الرجل اليمنى إذا سرق مرة رابعة . فإن سرق بعد الرابعة يضرب ضربا شديدا أو يحبس حبسا مؤبدا .

* وقيل إن من عاد يشرب بعد إقامة الحد عليه يقام فى المرة الثانية بآلة أغلظ . وقيل إنه يمكن أن يعاقب تعزيرا ، وكثير من الفقهاء يرون أن حد الخمر هو أربعون جلدة ، ويجيزون رفع الجلد إلى ثمانين ، باعتبار أن الأربعين الإضافية عقوبة تعزيرية .

* وفى حالة العود فى جريمة الزنا فوارد أن ينفى الزانى .

* ويرى كثير من الفقهاء أن للحاكم المسلم حق السياسة الشرعية ، وهى إجراءات تبيح له فرض عقوبات تعزيرية لتحقيق مقاصد الشريعة ، فإن اعتاد شخص هتك الأعراض وترويع الأمن فإن له أن يعاقبه متشددا بالعقوبة إلى الدرجة التى تقضى على شره .

* وفى حالة العود فى القذف : يلاحظ أن عقوبات القذف لاتتداخل كما تتداخل العقوبات الأخرى ، فمثلا ؛ تتداخل عقوبات الزنا فإن زنى الجانى أكثر من مرة ثم حوكم أقيم عليه حد واحد فقط ، ولكن هذا التداخل غير وارد فى حالة القذف فيجلد عن جميع حالات القذف التى ارتكبها ثمانين جلدة لكل جناية . وفى هذا نوع من التشديد .

* وفيما يتعلق بالردة فقد ذكرّنا أن الردة عقوبتها عند جمهور فقهاء المذاهب هى : القتل بعد الاستتابة . ولكن كثيرين قالوا إن من تكررت ردته ، أو عرف بترويج عقائد فاسدة (الزندقة) لا يستتاب ولاتقبل توبته بل يقتل – هذا هو قول أبى حنيفة ومالك وفى رواية عن أحمد . أسندوا رأيهم هذا على قوله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا ..** ﴾ الآية (النساء ١٣٧) . ولكن اعترض على هذا

الرأى الشافعى وفى رواية أخرى عن أحمد ، إذ قالا إن العائد للردة مهما تكرر منه ذلك يستتاب قبل أن يقتل ولا أثر للتكرار فى الاستتابة ، ويسندان هذا الرأى بقوله تعالى : ﴿ **قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف** .. ﴾ الآية (الأنفال ٣٨) . فهؤلاء بردتهم كفروا وبتوبتهم ينتهون .

الفصل السابع

القصاص

القصاص فى اللغة معناه المساواة . وقص فى اللغة تعنى أيضا تتبع الأثر شيئا بعد شيء . والمعنيان يدخلان فى معنى القصاص فى الشريعة : فالقصاص فى الشريعة يعنى المساواة بين الجريمة والعقوبة ، ومعناه أيضا تتبع الجانى حتى تنزل به العقوبة وتتبع المجنى عليه حتى يشفى غيظه . والقصاص الشرعى لايعنى الانتقام لأن القصاص يقوم على المماثلة التامة بين الجريمة والعقاب . ولكن الانتقام فورة غضبية قد تتجاوز المماثلة . والانتقام يقوم على سلبية تبادل الأذى بينما يقوم القصاص على إيجابية قوله تعالى ﴿ **ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب** ﴾ . (البقرة ١٧٩) . هذه الآية تؤكد أن فائدة القصاص لاتعود على ولى الدم وحده شفاء لغيظه ، بل تعود على الجماعة كلها بحفظ حرمة الحياة . والقصاص فى الإسلام مخالف للقصاص فى شريعة بنى إسرائيل ، حيث هو عندهم وجه العقوبة الأوحد بينما القصاص فى الإسلام حق مفروض ضمن خيارات أخرى تصون الحقوق .

والخيارات هى :

قال تعالى : ﴿ **وجزاء سيئة سيئة مثلها** ﴾ . (الشورى ٤٠) – وهذا هو خيار المماثلة . وقال : ﴿ **فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان** ﴾ . (البقرة ١٧٨) – وهذا هو خيار الدية . وقال : ﴿ **فمن عفا وأصلح فأجره على الله** ﴾ . (الشورى ٤٠) – وهذا هو خيار العفو والإيثار . وتبيانا

لهذه الخيارات قال رسول الله ﷺ : « من أصيب بدم أو خبل (الخبل بسكون الباء الجروح وقطع الأعضاء) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث : أن يقتص أو أن يأخذ العقل (الدية) أو أن يعفو . فإن أراد رابعة فخذوا على يديه » .

وجرائم القصاص والدية خمس : القتل العمد ، والقتل شبه العمد ، والقتل الخطأ ، والجناية على مادون النفس عمدا ، والجناية على مادون النفس خطأ .

١ – القتل العمد :

قال تعالى : ﴿ **يأأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى** .. ﴾ الآية . (البقرة ١٧٨) .

وقال : ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا** ﴾ . (الإسراء ٣٣) .

ولكى تثبت الجناية فى القتل العمد لابد أن يكون الجانى حر الإرادة عالما بحرمة القتل متعمدا القتل . والإرادة والتعمد أمران فى ضمير الإنسان فلابد من ظواهر مادية تدل عليهما . وعند أبى حنيفة وأصحابه فإن الذى يدل عليهما هو أن يباشر الجانى القتل مباشرة وأن يستخدم آلة ينشأ القتل من استخدامها عادة . فإن قتل قتلا مباشرا أو استعمل آلة ينشأ منها القتل عادة فإن القصاص يثبت عليه . فقصد القاتل الجنائى يتبين من المباشرة ومن نوع الآلة التى يستخدمها . ويرى أبو حنيفة أن نوع الآلة مهم بحيث تكون محددة كالسيف أو الرمح أو السكين فإن استعمل شيئا آخر مثل عصا غليظة فمات المجنى عليه فإن استعمال آلة غير محددة شبهة فى القصد الجنائى فربما أراد أن يؤذيه لا أن يقتله فلا قصاص .

أما مالك فإنه ينظر إلى ما اقترن بالفعل من أمور تدل على القصد ، مثل أن يكون بينهما عداوة أو إثارة ، ولايحصر نظره فى الآلة المستعملة . فإذا ضرب الجانى المجنى عليه بقضيب أو حجر مما لايقتل عادة ، وكان الجانى فى حالة غضب أو بينهما عداوة وترتب على الضرب موت المجنى عليه فإن الجانى فى نظر مالك يجب عليه القصاص . المهم فى نظر المالكية هو وجود دافع جنائى ونتيجة جنائية ولاعبرة بالآلة المستعملة – والظاهرية يؤيدون هذا الرأى أيضا ..

صاحبا أبى حنيفة (أبو يوسف ومحمد بن الحسن) ويؤيدهما الشافعى يرون أن القتل يكون عمدا إذا حدث عدوان واستخدمت آلة غليظة حتى إن لم تكن محددة .

* قسم صاحب المغنى (فقيه حنبلى) القتل بالآلة إلى قسمين :

أولا : أن يضرب المجنى عليه بمحدد كالسيف أو الحربة ، ففى هذه الحالة إذا جرح جرحا كبيرا فمات المجروح فهو قتل عمد . وإذا كان الجرح صغيرا فى مقتل أو كان السلاح مسموما فالجناية – إذا مات المجنى عليه – قتل عمد ، وإذا لم يمت المجنى عليه بعد مضى فترة من الزمان ففيه وجهان :

* من يرى أن لاقصاص لأن الظاهر أنه لم يمت من الجرح .
* من يرى فيه قصاصا لأن الموت حصل وإن تراخى .

ثانيا – القتل بآلة غليظة غير محددة فهذا أيضا قتل عمد ويوجب القصاص . وهذا أربعة أقسام :

أ – القتل بمثقل كبير يقتل غالبا (من حديد أو حجر أو خشب) .
ب – أن يضرب بمثقل صغير كالحجر الصغير والعصا أو يَكِزُهُ فى مقتل .
جـ – الخنق .
د – أن يلقيه فى موضع يكون مهلكة بأن تكون مظنة راجحة أن يقتل كما فى الصور الآتية :

* أن يلقيه من شاهق كرأس جبل ، أو حائط .
* أن يلقيه فى ماء كثير أو به حوت أو فى نار .
* أن يجمع بينه وبين حيوان مفترس فى مكان ضيق .
* أن يحبسه فى مكان ويمنع عنه الطعام والشراب حتى يموت .

ففى جميع هذه الحالات القتل عمد ، ويجب القصاص عند الحنابلة والمالكية والظاهرية . ولكن أبا حنيفة لايراها قتلا عمدا وكذلك لايرى قتلا عمدا أىَّ قتل غير مباشر ، فإذا شهد اثنان شهادة زور على أحد وبسبب شهادتهما قتل المشهود عليه واتضح بعد إعدامه أنه برىء واعترف الشاهدان بأنهما شهدا زورا فإن أبا حنيفة يقول : « لاقصاص عليهما لأن شرط القصاص المباشرة ولم يباشرا قتله .

ولكن المالكية والشافعية والظاهرية يوجبان عليهما القصاص .

* وإذا أكره رجل رجلا على قتل شخص فقتله . قال المالكية والحنابلة إنهما شريكان فى القتل والقصاص عليهما . وقال أبو حنيفة إن القصاص على من أكره لامن باشر لأن الإكراه يلغى الإرادة والقصد ويجعل المكره كالآلة . وللشافعى رأى مفاده : أن القصاص على المباشر .

وقال أبو يوسف : لاقصاص على القاتل المباشر ولا على من أكرهه . لأن القاتل فقد الرضا وفسد اختياره . ولاقصاص على المكره لأنه لم يباشر القتل وإن كان قد تسبب فيه ، وعلى ذلك تجب الدية عليه .

* وإذا حرض شخص شخصا على القتل فقتل فالمالكية يعتبرون التحريض مشاركة ، فإن وقع القتل فالقصاص عليهما .

وقال أبو حنيفة : الشركة لاتثبت بالأمر وبالتحريض ، ففى هاتين الحالتين المسئول هو المباشر للقتل ، لأنه يملك أن يرفض وعليه وحده القصاص – وهذا هو رأى الحنابلة أيضا .

القصاص بين الواحد والجماعة :

إذا قتل شخص عددا من الناس قتلا عمدا فإنه يقتص منه . ولكن ماذا إذا قتل جماعة من الناس شخصا واحد قتلا عمدا ؟ أى ضربوه جميعا أو طعنوه جميعا ولم يعرف من الذى وجه الضربة القاتلة . للحكم فى هذا الحدث ثلاثة آراء :

أ – أن يقتلوا جميعا قصاصا وهذا هو مذهب غالبية الفقهاء .

ب – أن يختار أولياء الدم واحدا من القتلة – وهو رأى مروى عن مالك ورأى فى مذهب الشافعى . وهنالك رأى آخر فى مذهب مالك : أن يقرع بينهم ليقتل من تقع عليه القرعة . ويلزم بقية القتلة بالحصة الباقية من الدية بعد خصم ماينيب المقتص منه من الدية .

جـ – لاقصاص على الجماعة بل الدية ، لأن أصل القصاص المماثلة ولاسبيل إليها (أى المماثلة) بين الواحد المقتول والجماعة القاتلة – وهذا هو رأى ربيعة الرأى المالكى ورأى الظاهرية .

وللرأيين المتقابلين حججهما ، فالذين منعوا قتل الجماعة بالواحد قالوا إن الله تعالى يقول : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى** ﴾ . وهذا يعنى المساواة بين الجانى والمجنى عليه فى النفس . وقتل أكثر من نفس نظير نفس واحدة لايعد مساواة بين الجريمة والعقوبة .

وحجة الرأى الآخر هى أننا إذا تدبرنا الأمر لوجدنا أن كل واحد من القتلة كان يعمد إلى قتل نفس فالمساواة قائمة بين الجريمة،وهى قتل نفس والعقوبة وهى أخذه بما جنت يداه .

* وإذا اتفق أكثر من واحد اتفاقا جنائيا لقتل شخص ولكن لم يشتركوا جميعا فى القتل بل اشتركوا فى استدراجه إلى مكان خلوى وتولى أحدهم مراقبة الطريق وتولى أحدهم مسكه وهكذا وزعوا بينهم المهام وتولى واحد منهم القتل اختلفت آراء الفقهاء فى الحكم .

أبو حنيفة والشافعى وأحمد قالوا الاتفاق الجنائى معصية يعاقب عليها تعزيرا ، ولكن الجانى هو المباشر للقتل وعليه وحده القصاص .

ورأى مالك وفى رواية عن أحمد : القصاص عليهم جميعا ، والاتفاق الجنائى اشتراك فعلى فى الجناية .

٢ – القتل الخطأ :

قال تعالى : ﴿ **وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما** ﴾ . (النساء ٩٢) .

هذا النص دليل على أن على القتل الخطأ (أى القتل غير المقصود) عقابا ، لاعلى القصد العدوانى ولكن على « ترك التحرز والمبالغة فى التثبت لأن الأفعال المباحة لايجوز مباشرتها إلا بشرط ألا تؤذى أحدا ، فإذا آذى أحدا فقد تحقق ترك التحرز فيأثم » . (الزيلعى) .

الأحكام التى أوردتها هذه الآية هى :

أ – وجوب الدية على القاتل ، ولاتعطى إلا لقوم قد اتحد دينهم مع دين القتيل أو بينهم وبين المسلمين ميثاق .

ب – تجب على القاتل كفارة بالإضافة للدية ، والكفارة تحرير رقبة أو صيام شهرين .

٣ – القتل شبه العمد :

قال الإمام مالك ليس فى القتل إلا نوعان : العمد والخطأ ، وهذان ورد بهم النص القرآنى . ولكن الفقهاء الآخرين ذكروا نوعا ثالثا هو القتل شبه العمد ، وسمى كذلك لأنه عمل فيه قصد القتل ، ولكن آلة القتل تدل على غير ذلك ، أى لا تدل على قصد القتل ، وحجة هؤلاء وهم جمهور الفقهاء هى :

أ – حديث رواه أبو هريرة أن امرأتين من هذيل اقتتلتا فرمت إحداهن الأخرى بحجر فقتلتها وقتلت الجنين الذى فى بطنها . فقال النبى ﷺ : « ألا إن فى قتيل خطأ العمد قتيل السوط والحجر مائة من الإبل » – رواه أبو داود .

ب – هذا النوع من القتل ليس عمدا كاملا لأن الآلة المستعملة فيه ليست مما يدل استخدامها على قصد القتل . وليس خطأ كاملا لأن فيه عدوانا . فهو حالة وسطى بين القتل العمد والقتل الخطأ . ووقع الخلاف بين القائلين بهذا النوع الأوسط من القتل . وسّعه أبو حنيفة جدا بحيث صار عنده كل قتل عدوانى لم تستعمل فيه آلة محددة (سيف أو حربة أو سكين) من شأنها فصل الأعضاء هو قتل شبه عمد . وضيقه الآخرون – الشافعى وأحمد . لأنهما لم يشترطا الآلة المحددة المخصصة للقتل . وعقوبة القتل شبه العمد هى الدية ، أى لايكون فيه القصاص كالقتل العمد .

٤ – الجناية عمدا على مادون النفس :

قال تعالى : ﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به .. ﴾ الآية (النحل ١٢٦) . وجاء فى الحديث : روى أنس بن مالك عن الربيع بنت النضر بن أنس

أنها كسرت ثنية أمة وحكم النبى أن تكسر ثنيتها إلا أن تعفو الأمة . وقبلت الدية بعد تردد .

القصاص فى الأطراف يقتضى المساواة ، فإذا قطع الجانى اليد اليمنى قطعت يده اليمنى ، وإذا فقأ العين اليسرى فقئت عينه اليسرى وهكذا . ومعلوم أن المساواة التامة غير ممكنة فالأيدى تتفاوت فى الطول وفى القصر وفى القوة وفى الضعف . كذلك تتفاوت العيون قوة بصر وجمال منظر .. إلخ هذا التفاوت الطبيعى الذى لايلتفت إليه ويستوفى القصاص رغم التفاوت الطبيعى بين الأعضاء .

أما إذا كانت يد الجانى اليمنى طبيعية ويد المجنى عليه اليمنى معلولة (مشلولة أو ناقصة بعض الأصابع) فلا قصاص لعدم إمكان التماثل فاليد المقطوعة ناقصة . وفى هذه الحالة يدفع الجانى دية . أما إذا كانت يد المجنى عليه هى الطبيعية ويد الجانى هى المعلولة فإن للمجنى عليه – إن أراد – أن يستوفى قصاصه من اليد المعلولة . وعلى كثرة أحكام القصاص فى الأطراف ينبغى مراعاة القواعد الآتية :

القاعدة الأولى : ينبغى التقابل بين الأعضاء فى القصاص : اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى .. الخ . ولكن بعض الفقهاء – مثلا – شريح وابن سيرين يرون أن اشتراط التقابل بين الأطراف غير لازم . فلو قطع الجانى اليد اليمنى يجوز للقاضى أن يحكم بقطع يده اليسرى قصاصا وذلك لأن تخيير القاضى فى الحكم يجعله يتحرى مقدار المنفعة فى العضو المقتص منه وموضع الجناية . فقد تكون العين المعتدى عليها هى اليمنى وهى ضعيفة النظر وربما قابلتها عين الجانى اليسرى وساوتها فى ضعف نظرها . ولكن جمهور الفقهاء يرون أن تكون المقابلة بلا تعديل لأن العين بالعين معناه العين التى اعتدى عليها بإزالتها وهذه هى فائدة التعريف وإلا لقال عين بعين .

القاعدة الثانية : أن تكون المنفعة التى فقدت بالجناية تقابل المنفعة التى تزول بالقصاص فإن كان الجانى أعور وفقأ عين سليم العينين فلا قصاص . وسبب منع القصاص هو أن الأعور إذا اقتص من عينه المبصرة الواحدة فقد حاسة البصر كلها لذلك أفتى الفقهاء بالأحكام الآتية فى هذه الحالة :

* قال بعض الفقهاء : لايقتص من الأعور ولكن عليه أن يدفع دية البصر كاملة

للعين التى فقأها لأنه بذلك يفتدى بصره .

* قال الإمام مالك : للمجنى عليه أن يقتص أو أن يأخذ الدية كاملة أى دية عينين فالخيار عنده .

* وقال إبراهيم النخعى والحسن البصرى : للمجنى عليه أن يقتص أو يأخذ نصف الدية . وإن اختار القصاص (من الأعور) وجب أن يدفع له نصف الدية لأن القصاص يوجب المساواة . والقصاص من الأعور يؤدى لفقدانه حاسة البصر فكأنه أصاب العينين فعليه أن يدفع دية عين واحدة .

* وقال الإمامان أبو حنيفة والشافعى : للمجنى عليه أن يقتص من الأعور إن شاء أو أن يأخذ نصف الدية إن عفا .

هذه الأحكام كلها واردة إذا فقأ الأعور العين التى تقابل العين المبصرة عنده . أما إذا فقأ العين الأخرى فلا قصاص أصلا لعدم وجود مكان القصاص وعلى الجانى دفع الدية .

القاعدة الثالثة : ألا تؤدى المماثلة إلى زيادة أو نقص بمعنى أن يكون التماثل ممكنا . فإن لم يكن ممكنا فلا قصاص .

فإذا كان المجنى عليه ذا يد سليمة هى المجنى عليها بالقطع وكان الجانى ذا يد معلولة (ناقصة أصبعين مثلا) وهى محل القصاص فإن للمجنى عليه أن يقتص من اليد المعلولة إذا شاء والأحكام هنا كالآتى :

* له القصاص وتقطع اليد الناقصة .
* له القصاص وله دية أصبعين – هما الناقصان فى اليد المعلولة .
* ويرى الإمام مالك إذا كان العيب قليلا فتكون اليد مقابل اليد . أما إذا كان العيب كبيرا فلا قصاص لأن محل القصاص غير موجود .

القصاص فى الجروح والشجاج (الشجاج هى جروح الرأس والوجه) :

قال تعالى : ﴿ **والجروح قصاص ..** ﴾ الآية(المائدة ٤٥) .

والقصاص أساسه المساواة والمماثلة بين الجريمة والعقوبة بلا زيادة ولا نقصان . فإذا كانت العقوبة لايمكن أن تنفذ إلا باحتمال الزيادة احتمالا قريبا فإنه

لايكون هناك قصاص وتكون العقوبة هى الدية .

لقد قسم الفقهاء الجروح التى تصيب الرأس إلى أحد عشر قسما تبدأ بالتى تشق الجلد دون إسالة الدم (الخارصة) وتتدرج حتى الدامغة (التى تصل إلى الدماغ) . أجمع الفقهاء أن القصاص فى الجروح الموضحة – أى التى توضح العظم – ممكن ، ولكن اختلفوا فى إمكان استيفاء مادون الموضحة ومايزيد عليها .

وفى موضوع **القصاص فى الجروح** يوجد رأيان متقابلان :

* رأى الظاهرية الذى يستند إلى قوله تعالى : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ماعتدى عليكم** .. ﴾ الآية(البقرة ١٩٤) . وهؤلاء يرون أن ينفذ القصاص فى الجروح والشجاج حتى ولو على وجه التقريب .

* والرأى المنسوب فى البدائع لأبى حنيفة : لاقصاص فى الشجاج . وهو الرأى الأرجح عند الشافعى خاصة فى العظام إذ قال : لايكون كسر ككسر أبدا . وبين هذين الرأيين تتوسط آراء المالكية والحنابلة .

القصاص فى اللطم والضرب:

اختلف الفقهاء فى القصاص فى اللطم والضرب على أربعة أقوال :

أ – القائلون بوجوب استيفاء القصاص فى اللطم والضرب بلا استثناء لأن القاعدة الشرعية عامة : ﴿ **وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به** .. ﴾ الآية (النحل ١٢٦) .

ب – قال الليث بن سعد : يقتص من اللطمة إلا إذا كانت فى العين . ويقتص من الضرب بالسوط والعصا .

جـ – الحنفية والشافعية قالوا : لايقتص من اللطم والضرب لأن القصاص يقتضى المماثلة وهى مستحيلة فى هذه الحالات . فلا تتساوى قوة الضرب أبدا ولاأثر الضرب على المضروبين :

د – المالكية قالوا : لاقصاص فى اللطمة وسائر الضرب باليد والخنق (ما لم يصحبه موت) . لأن استيفاءها بدقة مستحيل . ولكنهم أجازوا القصاص فى الضرب بالسوط .

٥ - الجناية خطأ على مادون النفس :

كل الجنايات التى تقع خطأ على الأطراف ، والجروح ، والشجاج لا قصاص فيها لأنها غير مقصودة وعقوبتها هى الدية وسنفصل ذلك فى الفصل الخاص بالديات .

استيفاء القصاص :

أ - صاحب الحق فى طلب القصاص فى الأطراف هو المجنى عليه نفسه لأنه هو الذى اعتدى عليه وهو ولى نفسه . فإذا كان مجنونا أو صبيا يكون لوليه حق المطالبة بالقصاص .

ب - وإذا كان الاعتداء على النفس فإن الذى له حق طلب القصاص هو ولى دم المقتول .

وللفقهاء فى بيان ولى الدم ثلاثة أقوال :

الأول : قول الظاهرية وهو أن الولاية تكون لكل الأقارب الأنسباء سواء أكانوا عصبات أم غير عصبات . هذا معناه أن أى واحد من أقارب المقتول له حق المطالبة بالقصاص .

الثانى : قول أبى حنيفة والشافعى وأحمد : الذين لهم حق المطالبة بالقصاص هم ورثة القتيل وقت قتله ذكورا وإناثا .

الثالث : قول مالك : أهل الدم الذين لهم حق المطالبة بالقصاص هم العصبة الوارثون من الرجال دون غيرهم .

جنايات القصاص ينبغى أن ينظر فيها القضاء،وأن يشرف الحاكم على استيفاء القصاص بعد صدور الحكم . وذلك لأن الحكم بالقصاص يوجب التثبت من أمور تؤكد وقوع الجناية وإجرام الجانى وهذه أمور لايقررها إلا قضاء عادل . وإذا ترك الأمر فى يد ولى الدم لاستيفاء القصاص دون إشراف الحاكم فربما دفعه غيظه إلى تجاوز استيفاء القصاص . هذا هو قول جمهور الفقهاء . ولكن بعض الفقهاء قالوا : يمكن لولى الدم استيفاء القصاص دون إشراف الحاكم لأن النبى ﷺ أتاه

رجل ومعه رجل آخر فقال له هذا الرجل قتل أخى . واعترف القاتل فقال النبى : « اذهب واقتله » — رواه مسلم .

آلة القصاص :

وتحدث الفقهاء فى آلة القصاص فاتفقوا على أن يكون القصاص فى الأطراف بآلة محددة مثل السيف أو نحو ذلك . وإذا كان قطع الجانى من المفصل فيكون القصاص في المفصل المقابل له . ولكن إذا كان قطع الجانى فى غير المفصل فثمة ثلاثة آراء :

أ — أبو حنيفة وآخرون يروون حديثا فيه أن رجلا ضرب آخر على ساعده بالسيف فقطعها فى غير مفصل فرفع للنبى فأمر بالدية . فقال الرجل : إنى أريد القصاص . قال له النبى : « خذ الدية بارك الله لك فيها » — رواه ابن ماجة : قالوا : إذا لم يكن قطع الجانى من مفصل لايمكن استيفاء القصاص فيلزم الجانى بدفع الدية .

ب — مالك لم ير صحة ذلك الحديث وقال : يقطع الجانى بنسبة ماقطع من المجنى عليه .

جـ — الشافعى قال : يجوز أن يكون القطع قصاصا فى أقرب مفصل لمفصل اليد المقطوعة . ويعطى المجنى عليه فوق ذلك دية الجزء الزائد . أى يجمع بين قصاص ودية . أما تنفيذ القصاص فى النفس فقد اختلف عليه أيضا بين رأيين :

أ — قال الإمامان أبو حنيفة وأحمد لايكون القصاص إلا بأسهل آلة وأسرعها فى القتل لأن النبى ﷺ قال : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة » .

ب — قال الإمامان مالك والشافعى : يقتل الجانى بمثل الآلة التى قتل بها تحقيقا للمماثلة . ومن الفقهاء من قال إن القصاص فى أصله حق أولياء الدم ولايتولى غيرهم استيفاءه إلا بالنيابة عنهم وبحضورهم .

لكن القرطبى فى كتابه أحكام القرآن يرى غير ذلك فيقول : « لاخلاف فى أن القصاص فى القتل لايقيمه إلا أولو الأمر الذين فرض عليهم النهوض بالقصاص

وإقامة الحدود وغير ذلك . لأنه تعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص . ثم لم يتهيأ للمؤمنين جميعا أن يجتمعوا على القصاص فأقاموا السلطان مقام أنفسهم فى إقامة الحدود والقصاص .

ويبحث الشيخ محمد أبو زهرة موضوع ضرورة حضور أولياء الدم تنفيذ القصاص فيقول : لهم الحضور وإن شاءوا غابوا لأن الحضور لاحتمال العفو فإن زال ذلك الاحتمال فلا ضرورة للحضور(١٢) .

الفصل الثامن

سقوط القصاص

القصاص كالحدود يدرأ بالشبهات . ولكى يستوفى القصاص ينبغى أن يكون الجانى عاقلا . بالغا ، معتديا ، قاصدا للجريمة وأن يكون فعله الإجرامى هو سبب حدوثها . فإذا سقط واحد من هذه الشروط سقط معه القصاص . وسقوط القصاص لايعنى سقوط العقوبة بل يمكن حسب الحال أن تدفع الدية بدل القصاص ويجوز أيضا إنزال عقوبات تعزيرية تأديبا للجانى .

وكما لعبت الشبهات دورا فى الحدود فضيقت من نطاق تطبيقها ووسعت من البديل لها وهو عقوبات التعزير فإن الشبهات تلعب دورا فى القصاص فتضيق نطاق تطبيقه وتوسع من البديل له وهو الديات . وكما لعبت التوبة دورا دينيا وقانونيا فى الحدود فإن العفو يلعب دورا دينيا وقانونيا فى القصاص ، وقد ذكرنا حديث النبى ﷺ الذى يذكر وجود خيارات ثلاثة : القصاص ، أو الدية ، أو العفو ، وفى الشريعة كدين حث شديد على العفو قال تعالى : ﴿ **وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ..** ﴾ الآية (النحل ١٢٦ – ١٢٧) وقال : ﴿ **فمن عفا وأصلح فأجره على الله ..** ﴾ الآية (الشورى ٤٠) .

فى هذا الفصل نتناول بيان شبهات القصاص والعوامل الأخرى التى تسقط القصاص ، وفى الفصل القادم نتناول أحكام الديات .

شبهات القصاص :

أولا – شبهة الحق

وهذه فيها نوعان :

أ – **شبهة الملك** : إذا كان المعتدى عليه مملوكا بصورة ما للمعتدى فلا يجوز أن يقتص من المعتدى بموجب شبهة الملك .

ب – **شبهة الجزئية** : الوالد والجد والوالدة والجدة إذا قتل أى واحد منهم الولد أو الحفيد فلا قصاص عليهم . أسند الفقهاء هذا الحكم على حديث : « لايقتل الوالد بولده » – أخرجه النسائى . وقاسوا الجد على الوالد – والأم مثل الأب فى الحكم وقاسوا عليها الجدة .

ونفى القصاص بين الأب والولد فى النفس ينفيه فى الأطراف أيضا والجروح . هذا هو رأى جمهور الفقهاء . ولكن الإمام مالكا لايقبله ، إنه يطعن فى صحة الأحاديث المروية فى هذا الشأن ويقرر أن الوالد إذا قتل ولده يقتل وإذا قطع يده تقطع يده وهلم جرا .

أما إذا قتل الولد والده أو والدته فإنه يقتل قصاصا – وعلى ذلك أجمع الفقهاء . وقيل فى الحجة لذلك إن حماية الوالد لولده طبيعية وشفقته ومحبته تمنعانه من قتله فإن قتله فلعلة . أما الولد فربما لم يبادل والده هذه المشاعر وربما طمع فى مال والده فقتله لذلك .

وإذا قتل أحد الأبوين الآخر فإن كان ولى الدم ولدهما فلا قصاص ، ولكن إذا كان ولى الدم أخا الزوج أو أخا الزوجة ففيه قصاص .

ثانيا : شبهة الرضا بالجريمة .

ما الحكم إذا قتل شخص شخصا وقام الدليل أن المقتول كان راضيا عن القتل ؟

أ – قال الإمام مالك ، وزفر ، والشيعة الرضا بالجريمة لايسقط القصاص . والحجة : النفس غير مباحة وهى محرمة حتى على صاحبها وإذا أذن فى قتلها فقد أذن فى شىء لايملكه . لذلك يكون الإذن لغوا ويكون الآذن والمأذون له

آثمين . وعلى المأذون له تحمل الوزر إن هو نفذ . الحجة هنا تقوم على عصمة النفس .

ب – قال الإمام أبو حنيفة والصاحبان : « الرضا بالجريمة يسقط القصاص » . والحجة الإذن بالقتل غير جائز ولكن ذلك الإذن إذا لم يوجد إباحة فإنه أوجد شبهة تدرأ القصاص .

وحق القصاص نفسه لايكون إلا بطلب من ولى الدم ، وولى الدم إنما استمد ولايته من صلته بالمجنى عليه . فإذا كان هذا هو الذى أذن فإنه لايجعل لوليه سلطان المطالبة لأنه ليس بأولى من المجنى عليه بنفسه . هذه الحجة تقوم على اعتبار الجانب الشخصى فى الجناية فالقصاص لايكون إلا بمطالبة .

وإن سقط القصاص فهل تجب الدية ؟

الإمام أحمد بن حنبل والصاحبان يقولون لادية لأن المقتول أهدر دم نفسه ، ولكن يجب عقاب الجانى عقابا تعزيريا لكيلا يعود لمثلها .

ولكن آخرين قالوا : الإذن لايجعل الحرام حلالا فتجب الدية ويتسلمها ورثة القتيل . هذا الموضوع له أهمية عملية وذلك أن بعض المرضى مرضا مؤلما ولايرجى شفاؤه ربما أذنوا لطبيب أن يسبب موتهم . فإذا أذن مريض لطبيب أن يفعل ذلك وطاوعه الطبيب تنطبق عليه هذه الأحكام المذكورة هنا ويقاس على هذا الحال حال الذين يقتلون مبارزة أو غيرها من أنواع الصراع القاتل فالمقتول كأنه أذن للقاتل لأنه دخل فى المبارزة مدركا لنتائجها .

ماذا إذا أذن شخص لآخر أن يقطع يده أو رجله ؟

قال الظاهرية وآخرون مثلما قالوا فى الإذن بالقتل : إن الشرع يراعى سلامة الأطراف فإن تنازل الفرد عن حقه لايسقط حق الشرع فى وجوب القصاص . فالمجنى عليه لاحق له فى أن يأذن بتلف أعضائه – هذا طبعا إذا لم يكن القطع لضرورة طبية ، فإن كان « فالضرورات تبيح المحظورات » وهذه قاعدة شرعية .

فالظاهرية يرون أن من يأذن بقطع طرف من أطرافه ليس محقا ، وإن طالب بالقصاص من الشخص الذى قطعه بإذنه فله القصاص . ولكن الأئمة الأربعة قالوا

إن من يأذن بقطع طرف من أطرافه لاقصاص له وإن طالب ، ولكل منهم حجة :

* الحنفية : قالوا إن الأطراف مقومة بمنافعها وتعطى حكم الأموال . فمن أذن لشخص أن يتلف ماله ليس له حق المطالبة بتعويض .

* المالكية : قالوا المطالب بالقصاص هو الذى أعطى الإذن بالقطع وإذنه ليس لغوا لذلك لاقصاص له ولادية ، ولكن يعاقب الجانى والمجنى عليه تعزيرا . ويؤيد هذه الحجة الشافعى وأحمد .

ثالثا – شبهة القتل بحق :

قلنا عندما بحثنا استيفاء القصاص إن القضاء هو الذى يحكم بالقصاص ، وإن الحاكم هو الذى ينفذ ذلك نيابة عن الجماعة تأكيدا للعدالة . فماذا يكون الحال لو أن ولى الدم صاحب الحق فى القصاص قتل القاتل واحتج بقوله تعالى : ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا** ﴾ . الآية (الإسراء ٣٣) .

قال جمهور الفقهاء لاقصاص عليه وقتله قتل بحق . ولكن يعاقب تعزيرا لأن القصاص يستوفى بواسطة الحاكم لا الأفراد .

* ومن صور القتل بحق أن يقتل الشخص شخصا زانيا محصنا ، أو مرتدا ، أو مفسدا فى الأرض عاث فيها فسادا ولم يقدر عليه أحد .. قتل هؤلاء ليس من شأنه ولكن إذا قتلهم ففى الأمر شبهة تدرأ الحد لأنهم ليسوا أبرياء . ولكن قال الإمام الشافعى لايجوز له قتلهم مهما كانت الجناية لأن استيفاء القصاص ليس من شأنه بل من شأن القضاء والحاكم فإن قتل أحدهم فإن عليه القصاص .

* ومن صور القتل بحق أن يقتل الشخص شخصا دفاعا عن ماله ، أو عرضه ، أو نفسه ، وفى هذا الصدد قال النبى ﷺ : « من قتل دون نفسه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد » . وهذا الحديث معناه أنه قاتل بحق فإن مات فهو شهيد وإن قتل فقد قتل بحق وليس عليه قصاص ولا دية .

وقد قرر الفقهاء أن دم المعتدى فى هذه الحالات يذهب هدرا .

* ومن صور القتل بحق القتل فى حالة الاضطرار إلى الطعام أو الماء أو الدواء أو أى شيء ضرورة للحياة . فإذا كانت لشخص ضرورة فمنعه شخص آخر من الحصول على ماينقذ حياته فى هذه الظروف فإن للمضطر أن يقاتل ليحصل على ضرورته فإن مات مات مظلوما وإن قتل قتل بحق .

رابعا : الإكراه على القتل :

مذهب مالك وأحمد والرأى الصحيح فى مذهب الشافعى أنه إذا أكره شخص شخصا على قتل ثالث فالقصاص واجب على المُكْرِه والمُكْرَه معا لأن الحامل (المكرِه) تسبب فى القتل بمعنى يفضى إليه غالبا . ولأن المباشر (المكرَه) قتل المجنى عليه ظلما حفاظا على نفسه وكان بإمكانه الامتناع عن القتل فلم يفعل إبقاء على نفسه .

وعند أبى حنيفة ومحمد بن الحسن أن القصاص يجب على الحامل على القتل دون المباشر له لقوله ﷺ : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . فظاهر الحديث يدل على أن الفعل المستكره عليه معفو عنه بالنسبة لمن باشره . الحامل هو القاتل معنى وإن كان المباشر هو القاتل صورة فالمباشر كالآلة .

ويرى زفر أن القصاص على المباشر فقط دون الحامل لأنه هو القاتل حقيقة حسا ومشاهدة . ويرى أبو يوسف أن لاقصاص على الحامل ولا على المباشر ، لأن الحامل مسبب للقتل ولاقصاص على متسبب . وإذا لم يجب القصاص على الحامل فأولى ألا يجب على المباشر[1] .

عوامل أخرى تسقط القصاص :

أولا - انعدام محل القصاص :

إذا مات الجانى قبل استيفاء القصاص منه أو فقد الجانى العضو الذى يجب فيه القصاص فإن القصاص يسقط لانعدام محل استيفائه .

الشافعية والحنابلة يرون أن الواجب فى القصاص هو خيار بين أحد أمرين : القصاص أو الدية . فإن امتنع القصاص لموت الجانى وجبت على ورثته الدية .

أما الحنفية والمالكية فيرون أن الحق الثابت هو القصاص فى القتل العمد وأن المال – الدية – لايكون إلا باتفاق مستقل يعقد بين الجانى وأولياء دم المجنى عليه . فإذا مات الجانى فالقصاص غير ممكن ، وإجراء اتفاق معه غير ممكن ، فليس على ورثة الجانى شيء .

أما إذا انقطع العضو محل القصاص فلا قصاص لعدم وجود مكانه بل على المجنى عليه أن يقبل الدية .

ثانيا – الصلح :

وهو المجلس الذى يعقد بين الجانى أو من ينوب عنه وأولياء الدم ، ويتفق فيه على سقوط القصاص . وفى مذهب الشافعى وأحمد فإن مجرد القصاص يوجب دفع الدية ، فيكون على مجلس الصلح أن يحدد كيفية دفع الدية أو دفع بديل عن الدية يتفق عليه .

أما فى المذهبين الحنفى والمالكى فإن الحق الثابت هو القصاص فإن سقط بالعفو أو الصلح فلا تثبت الدية ، وعلى مجلس الصلح أن يعقد اتفاقا مطلقا يرضاه الطرفان دون الإشارة إلى أنه بدل دية،وقد يكون مايتفق عليه أقل أو أكثر من الدية والمهم أن يرتضيه الطرفان .

والمذهبان (الحنفى والمالكى) يريان أن الصلح الذى يتم إذا سقط القصاص فى القتل العمد لايقاس على موضوع القتل الخطأ ، حيث تجب الدية ، لأن الدية هناك (فى حالة القتل الخطأ) ليست فداء لنفس الجانى (كما هى فى حالة القتل العمد بعد سقوط القصاص) ولكنها تعويض عن المنفعة التى ذهبت بالموت ومعها كفارة عتق رقبة أو صيام ستين يوما .

ثالثا – العفو :

الشريعة الإسلامية تحث على العفو وتضع البدائل للقصاص ، ولكنها لاتجبر

المجنى عليه على العفو ، لكيلا يضيع حق المجنى عليه فى القصاص ، ولكيلا يضيع حق أولياء الدم فى الفضل الذى يحققه العفو والمنفعة التى يحققها التعويض المدفوع لهم بدل القصاص . ووجود ثلاثة خيارات فى الشريعة : القصاص ، والدية ، والعفو بموجب اتفاق ، يدل على غاية المرونة فى عقوبات الشريعة ، فإذا كان المجتمع الذى تطبق فيه الأحكام مجتمعا عشائريا سيغلب فيه طلب القصاص . وإذا كان المجتمع مجتمعا حضريا سيغلب فيه طلب البدائل الأخرى ، وذلك لأن هذه المسألة رهينة بقرارات أولياء الدم ، وقراراتهم تتأثر بتربيتهم وبالرأى العام السائد فى مجتمعهم . وأحكام العفو كالآتى :

* إذا كان ولى الدم واحدا فإن له أن يعفو أو أن يستوفى القصاص .
* وإن تعدد أولياء الدم وكانوا جميعا كبارا وعقلاء وعفوا جميعا فإن العفو يكون صحيحا .
* وإذا كان الاعتداء على الأطراف فصاحب الحق الذى يجوز منه العفو هو المجنى عليه نفسه . هذه الأحكام محل اتفاق الفقهاء ولكن اختلفوا فى الآتى :

إذا عفا بعض أولياء الدم وألح على القصاص البعض الآخر ، وإذا كان بين أولياء الدم من هم صغار دون الحلم ، وإذا كان بعض أولياء الدم غائبا .

قال جمهور الفقهاء – مقلدين الأئمة أبا حنيفة والشافعى وأحمد – إن عفو بعض الورثة يسقط القصاص لأن شرط القصاص أن يطالب به الجميع ، وفى هذا تشجيع للعفو وتسهيل له ، لأن وجود من يعفو فى مثل هذه الجماعة الكبيرة أمر كبير الاحتمال .

وذهب الظاهرية إلى رأى مضاد يجعل العفو أكثر صعوبة ، وهو أن العفو لايكون إلا من جميع أولياء الدم .

وأجمع الفقهاء على أنه إذا عفا المقتول قبل أن يموت فإن عفوه صحيح .

وإذا كان العفو سقط القصاص ، وسقوطه يعنى وجوب الدية على الجانى . هذا مذهب الشافعى وأحمد . وليس لأولياء الدم الرجوع إلى القصاص بعد ذلك إن أرادوا ، وحتى إذا تباطأ الجانى فى دفع الدية فعلى أولياء الدم تعقبه حتى يدفع ماعليه .

وعند أبى حنيفة إذا طلب صاحب الدم الدية سقط القصاص وكان الأولى – حسب قياس مذهبه – أن يقول لايسقط القصاص إلا عندما يتم اتفاق بين الجانى وولى الدم . ولكنه – خلافا لقياس مذهبه – استحسن سقوط القصاص بمجرد طلب الدية ، وعد ذلك متضمنا للعفو وشبهة فى ثبوت القصاص . وليس لأولياء الدم الرجوع إلى القصاص .

هكذا تتفق آراء جمهور الفقهاء – أبو حنيفة ، والشافعى ، وأحمد – على تسهيل العفو وعلى منع الرجوع عنه . وهذا يدل على ترغيبهم فيه تمشيا مع مقاصد الشريعة . وعند مالك يسقط القصاص سقوطا معلقا ، بمعنى أن لصاحب الدم الرجوع إليه إذا لم يدفع الجانى الدية فى الوقت وبالطريقة التى يتفق معه عليها . فإذا دفعت الدية أو التعويض المتفق عليه سقط القصاص نهائيا .

رابعا – انعدام البينة والإقرار :

إذا كانت البينة ضعيفة وكان الشهود مطعونا فيهم ولم يوجد إقرار بالجريمة فإن هذا مما يسقط القصاص .

هل هذا يعنى إذا وجد قتيل ولم يتقدم شاهد على الجناية ولم يقر أحد بارتكابها أن يذهب دمه هدرا ؟

القسامة :

تروى كتب الفقه قصة فى عهد النبى ﷺ وخلاصتها أن اثنين من الأنصار انطلقا إلى خيبر وتفرقا فى نخلها . وقتل أحدهما ، فاتهم الأنصار اليهود ، فقال لهم النبى : « يقسم خمسون منكم على رجل منهم فنأخذ منه القصاص » . فقالوا : « أمر لم نشهده فكيف نحلف ؟ » قال النبى : « فتبرأكم اليهود بأيمان خمسين منهم » . قالوا : « يارسول الله قوم كفار » (أى يمكن أن يقسموا ولايهمهم) فواده النبى من قبله – خبر روته الصحاح .

وهذه القصة تدل على الأحكام الآتية :

أ – يجوز للمحقق فى حادث قتل مجهول الفاعل أن يطلب إلى أولياء الدم

أن يقسم خمسون منهم باتهام شخص معين فإن أقسموا عليه لزمه الدم .

ب – إذا رفض أولياء الدم أن يقسموا توجه اليمين إلى أهل المكان الذى وجد فيه القتيل ، فإن أقسم خمسون منهم اليمين أثبتوا براءتهم من دم القتيل .

جـ – إذا لم يمكن معرفة القاتل ولا إجراء القسامة (حلف الخمسين يمينا) على أحد الوجهين السابقين دفعت دية القتيل من بيت المال لكيلا يذهب دمه هدرا .

ورغم حديث القسامة الذى رويناه هنا وروته الصحاح فإن من التابعين من أنكر القسامة . روى ابن رشد فى بداية المجتهد أن عمر بن عبد العزيز أنكرها لأنها تعارض قاعدة أساسية فى الشريعة : « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » .

وموقف فقهاء المذاهب بشأن القسامة يشتمل على رأيين متقابلين :

الأول : الإمام أبو حنيفة وأصحابه لم يأخذوا بالحديث الذى روته الصحاح ، ولم يقبلوا أن يكون على أولياء الدم قسم لأن اليمين على من أنكر لا على من ادعى . لذلك لاقسامة على أولياء الدم . بل القسامة على أهل المحلة التى وجد فيها القتيل فهؤلاء يقسم خمسون منهم اليمين إذا أنكروا القتل .

الثانى : الأئمة مالك والشافعى وأحمد قالوا إذا كانت هنالك عداوة بين القتيل وبين أهل المنطقة التى وجد مقتولا فيها وإذا حام الاتهام حول شخص معين وعرف بالعدواة للمجنى عليه وإذا أقسم خمسون من أهل القتيل على ذلك الشخص فإن ذلك يكفى فى إلصاق التهمة به وطلب القصاص منه . وإن أبوا أن يقسموا توجه القسامة إلى المتهم ، فإن أقسم خمسين يمينا أنه برىء رفعت عنه التهمة – هذا معناه أنهم أخذوا بالحديث الذى روته الصحاح .

وإذا أقسم خمسون من أهل القتيل على شخص من أهل المنطقة التى وجد فيها ميتا واستوفيت شروط القسامة فإن من رأى مالك وبعض الشافعية أن دليل القسامة مثل دليل الشهادة والإقرار فى القوة ، ولذلك إذا كان الاتهام هو بالقتل العمد فإن الشخص الذى أقسموا عليه يعاقب قصاصا .

أما الحنابلة ، مع أنهم قبلوا حديث القسامة ووافقوا المالكية والشافعية على صحتها ، فقد قالوا إن دليل القسامة لايخلو من الشبهات ، لذلك لا قصاص على المتهم حتى إذا أقسم عليه خمسون شخصا من أهل الدم . ولكن تجب عليه الدية .

الفصل التاسع

الديات

الدية مال يدفع عقوبة لجناية وهى ثابتة فى الشريعة بنص كتاب الله : قال تعالى : ﴿ ودية مسلمة إلى أهله ﴾ . (النساء ٩٢) وبنص السنة إذ كتب النبى ﷺ إلى أهل اليمن فى الفرائض والسنن والديات كتابا جاء فيه » : « وأن فى النفس مائة من الإبل » . والدية تجب عقوبة على القتل الخطأ أى غير العمد .

والدية تجب أيضا بدلا عن القصاص فى الحالات الآتية :

أ – إذا رضى ولى الدم بالدية بدل القصاص .

ب – أن يتعذر استيفاء القصاص فى النفس بموت القاتل (علما بأن من الفقهاء من يرى أن موته يسقط القصاص والدية) أو تعذر استيفاء القصاص من الأطراف المرادة .

جـ – إن وجدت شبهة تمنع القصاص فتصير العقوبة دية بدلا من القصاص .

أما مقدار الدية ففى السنة أنه ﷺ قال : « فى النفس المؤمنة مائة من الإبل . وعلى أهل العروض ألف مثقال » . وروى ابن عباس أن رجلا من بنى عدى قتل فجعل النبى ديته ١٢ ألف درهم . وهذا يدل على أن الدية ذكرت فى ثلاثة أنواع من المال : الإبل (١٠٠) والذهب (١٠٠٠ مثقال) والفضة (١٢٠٠٠) قال ابن قدامة صاحب المغنى : الأصل فى تقدير الدية هو الإبل وعلى ذلك أجمع أهل الإجماع أنها فى النفس مائة .

الإجماع هو أن الإبل أصل واختلفوا إن كانت الفضة والذهب كذلك .

قال بعض الفقهاء : الأصول ثلاثة : الإبل والفضة والذهب . وذلك ما ذكره النبى ، وماذكره يعد أصلا .

أما الذين اعتبروا الأصل هو الإبل وحدها فقد قالوا لاأداء للدية إلا من الإبل ولايجوز العدول عنها إلى غيرها إلا عند تعذرها .

آخرون جعلوا الإبل والأصلين الآخرين خيارات . أما الحنفية فإنهم يرون فى كل واجب حتى فى العبادات جواز العدول عن العين إلى القيمة المالية .

ومن الفقهاء من قال الحنابلة والشافعى فى مذهبه القديم :- إذا كانت الإبل نادرة وثمنها كبير يجوز العدول عنها إلى الذهب والفضة .

وقال الشافعى فى مذهبه الجديد تجب الإبل فى الدية ، فإن تعذرت تجب قيمتها بالغة مابلغت .

وقال آخرون يمكن العدول عن الإبل بشرط أن يكون ثمنها - أى ثمن المائة منها - ألف مثقال أو ١٢ ألف درهم .

نص الحديث عام : « فى النفس مائة من الإبل » . فلم يفرق الحديث بين دية الرجل ودية المرأة ، ولادية المسلم وغير المسلم ، ولادية الحر والعبد . ولكن رغم ذلك فإن أكثر الفقهاء فرقوا بين ديات هؤلاء ، وسنعرض لآرائهم فى مجال لاحق ، لكن الحنفية لم يفرقوا بل قالوا بالتسوية بين الدماء المعصومة .

الدية فى زماننا :

وفى زماننا هذا لامقارنة ألبتة بين قيمة الإبل الآن وماكانت عليه فى عهد النبى ﷺ . ولامقارنة أيضا بين القيمة الشرائية للذهب والفضة فى عهد النبى وفى زماننا . وهذا يعنى أن موضوع الدية فى مال هذا الزمان ينبغى أن يحدد على ضوء اجتهاد جديد . اجتهاد يقرر مايقرر فى شأنها ملتزما بالمبادىء الآتية :

أ - أن الدية هى تعويض مالى عن نفس أزهقت والمال قوامه نفعه . فيقدر التعويض المناسب للنفع المفقود .

ب - أن الدية ليست ثمنا لروح الإنسان ، وأداؤها ينبغى ألا يكون مرهقا

لدافعها ، والمقصود بها بنص الآية تخفيف ورحمة . قال تعالى : ﴿ **فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة** ﴾ . (البقرة ١٧٨) .

جـ - إن العرف فى كل جهة ينبغى أن يؤخذ فى الحسبان فى تقدير قيمة التعويض المالية .

تفاوت الديات :

الديات للقتل العمد ، وللقتل شبه العمد ، وللقتل الخطأ كلها تبلغ مائة من الإبل بلا زيادة ، ولكن يفرق بين أسنانها بحيث تكون دية العمد أغلظ ودية شبه العمد وسطى ودية الخطأ أدنى . وأغلظ دية هى التى تكون فى القتل العمد وأسنان إبلها كالجدول الآتى :

٢٥ ناقة بنت مخاض (دخلت فى سنها الثانية) .
٢٥ ناقة بنت لبون (دخلت فى سنها الثالثة) .
٢٥ ناقة حقة (دخلت فى سنها الرابعة) .
٢٥ ناقة جذعة (دخلت فى سنها الخامسة) .

وغالبية الفقهاء يرون أن دية العمد ودية شبه العمد تتساويان من حيث عدد الإبل ومن حيث أسنانها كذلك .

هذا التمييز بين دية العمد وشبه العمد لايعتبر به المالكية لأنهم لايعترفون بشبه العمد أصلا فالذى يسميه الناس شبه عمد يسمونه عمدا .

أما الحنفية فيقولون إن شبه العمد والعمد من القتل لاتقدر لهما دية أصلا ، لأن الدية لاتلازم العفو عندهم ، بل عندما يسقط القصاص ينبغى أن يقوم اتفاق مستقل بين الجانى وأولياء الدم . وهذا الاتفاق يقرر التعويض الذى يدفعه بالغا ما بلغ ماتصالحوا عليه ، فقد يكون مائة من الإبل أو أكثر أو أقل .

ومع أن غالبية الفقهاء يساوون بين دية العمد وشبه العمد فإنهما فى نظرهم مختلفتان فى الآتى :

أ - دية العمد تجب على القاتل أما دية شبه العمد فتجب على العاقلة . وذلك

لأن العدوان فى شبه العمد غير كامل فكان على العاقلة أن تعاونه تخفيفا عليه . هذا هو الرأى الغالب ، ولكن ابن سيرين والزهرى وقتادة يرون أنها على القاتل كالعمد .

ب – شبه العمد فيه تأجيل دفع الدية لمدة ثلاث سنوات ولكن دية العمد يجب دفعها فورا لأنها فى حالة العمد قائمة مقام القصاص .

ودية القتل الخطأ هى – كما قلنا – مائة من الإبل وأسنانها تختلف – تخفيفا – بحيث تكون كالآتى :

٢٠ بنت مخاض .
٢٠ ابن مخاض .
٢٠ بنت لبون .
٢٠ حقة .
٢٠ جذعة .

وأحكام دية القتل الخطأ هى :
أ – أنها تجب على عاقلة القاتل .
ب – أنها تجب مؤجلة لفترة ثلاث سنوات .

جـ – ولما كان على الجانى كفارة كبيرة وهى عتق رقبة أو صيام ستين يوما فإن مالكا والشافعى وأحمد جعلوا الدية كلها على العاقلة دون أن يلتزم الجانى نفسه بالمساهمة فيها . أما أبو حنيفة فيرى مساهمته فيها من باب أولى والعاقلة أعوان له لأنه هو الجانى .

من هم العاقلة ؟

عاقلة الشخص هم العصبات الذين يكونون فى الميراث عصبات بأنفسهم ، وهم الذين عليهم أداء الدية الواجبة . ولكى يقع عليهم الالتزام ينبغى أن تكون قرابتهم بالجانى معروفة : جد – أب – ابن – أخ ... الخ . لا مجرد النسب القبلى العام .

ويرتب الأئمة الثلاثة – مالك والشافعى وأحمد – العاقلة عند التقسيم لأداء الدية

فيقدمون الأقرب فالأقرب . ولكن الإمام أبا حنيفة يرى أن كل العصبات على سواء لا فرق بين قريب وبعيد لأن التوزيع ليس توزيع ميراث بل هو معاونة على أداء واجب . وإن كان النظر فى الوجوب للأقرب ما كان التعاون والتخفيف .

ويشترك فى العقل (الدية) الحاضر والغائب ويتحمل كل واحد من العاقلة الدية بمقدار ما يطيق . وتقدير الطاقة يكون للحاكم – هذا مذهب أحمد .

وفى حالة أن يكون الجانى موظفا فى مدينة أو عاملا بالديوان وليس له عصبة تتحمل الدية فإن أبا حنيفة يرى أن يأخذ أهل الديوان حكم العاقلة ويتحملون ما يتحمل من مغارم .

وفى حالة وجوب الدية على العاقلة،ولم تكن ثمة عاقلة ولم يكن الشخص موظفا بجهة ، أو وجدت عاقلة ولكنها لا تستطيع دفع ما عليها من دية .. فى هذه الحالة قال الإمامان أبوحنيفة والشافعى تجب الدية من بيت المال . وحجتهما :

أ . أن النبى ﷺ دفع دية الأنصارى الذى قتل فى خيبر من بيت المال .

ب . أن بيت المال هو وارث من لا وارث له وينبغى أن يتولى النفقة فى هذه الحالة لأن الغرم بالغنم .

جـ . الدولة مسئولة عن كل دم بموجب التكافل فى الإسلام حتى لايطل دم فى الإسلام ، أى لا يذهب هدرا .

الحنابلة لا يقرون هذا الرأى .

دية الأطراف والجروح والشجاج (جروح الرأس والوجه تسمى شجاج) .

الدية فى مادون النفس تكون فى العمد وفى الخطأ لأنه لا يوجد فى هذه الجنايات شبه عمد كما فى القتل . وأحكام ديات ما دون النفس كالآتى :

أ – تقع الدية على الجانى فى حالة الجناية العمد ويلزم دفعها حالا . وفى هذا نوع من التغليظ .

ب – تجب على عاقلة الجانى فى حالة الجناية الخطأ ويمهل أداؤها . وفى هذا نوع من التخفيف .

الدية فيما دون النفس :

تجب فى حالتين :

* فى حالة الاعتداء العمد وسقوط القصاص لأحد الأسباب التى تسقط القصاص كالعفو مثلا ، فالدية فى هذه الحالة بدل القصاص ولذلك غلظت بفورية الأداء .

* فى حالة الأذى الذى يقع دون عدوان ، وهنا تجب الدية فى الأصل لا بدلا عن القصاص . ولذلك خففت بالتأخير .

وقواعد هذه الديات هى :

أ . كل عضو لا يتكرر فى الجسم مثل اللسان . حاسة السمع . حاسة البصر .. إلخ تكون فيه دية كاملة أى مائة من الإبل .

ب . وإذا كان العضو متعددا كان لمجموع أعضائه دية كاملة ، فمثلا : لليدين دية كاملة وللرجلين دية كاملة ، ويقاس عليهما للثديين دية كاملة ، وهكذا ، وهذا يعنى أن لكل واحد منهما نصف دية .

والأصابع هى عشرة فى عشرتها دية كاملة ، وهذا معناه أن فى كل أصبع عشر من الإبل . ولا يختلف من هذه القاعدة إلا دية الأسنان فدية السن الواحدة خمس من الإبل .

جـ . وأما الشجاج والجروح فدية الموضحة أى الجرح الذى يصل إلى العظم ولو بقدر إبرة خمس من الإبل . وأبو حنيفة يميز بين موضحة الرأس وموضحة الوجه ويجعل دية موضحة الوجه عشرا من الإبل لأن فيها تشويها لا يخفى بينما تشويه الرأس يمكن ستره ، هذا باعتبار أن الناس ما كانوا يمشون حاسرى الرءوس أما الآن فالأمر مختلف .

وفى الهاشمة – الجرح الذى يهشم العظم – عشر من الإبل . وفى المنقلة – الجرح الذى يهشم العظم وينقله من مكانه – خمس عشرة من الإبل . وفى الآمة – التى تصل أم الدماغ – ثلث الدية . وكذلك فى الجائفة – التى يصل الجرح فيها إلى جوف البطن أو الصدر – فيها ثلث الدية .

وتتعدد الديات بقدر الجنايات ، على ألا يزيد ما يدفع فى ديات الأطراف

والجروح على مائة من الإبل إذا كان الجانى واحدا . وكل إصابة تقاس على هذه القواعد لتحديد ديتها،وإذا لم يوجد ما يقاس عليه فتكون الدية الواجبة فى الجناية هى ما يحكم به عدول عارفون قيمة الأشياء .

* * *

وفى ختام الحديث عن الديات نود إثبات الملاحظات الآتية :

أ . الشريعة الإسلامية – كما ذكرنا ودللنا على ذلك – تشجع العدول عن القصاص إلى العفو والدية ، ولكن ينبغى أن يشعر المجنى عليه أن له حق القصاص إن أراد فهذا يساعد نفسيا على شفاء غيظه . ثم إذا تسلم بعد ذلك الدية فإن ذلك يعوضه عن المنفعة التى ضاعت بالجناية .

ولكن التقديرات الحالية للديات غير مناسبة ، لأن الظروف كلها تغيرت تغييرا كاملا . وقد راعى العرف فى بعض المجتمعات مثل المجتمعات العشائرية فى السودان هذه المتغيرات ، ولذلك صار عرف كثير من قبائل السودان يتعامل بمقادير مختلفة تماما للدية فى النفس وفى الأطراف . والمطلوب أن يخضع هذا الموضوع لدراسة بموجب اجتهاد جديد ، اجتهاد يراعى مقاصد الشريعة فى الديات ، ويراعى الظروف المتغيرة ، فيكون فى الديات تعويض معقول ، ولا يكون فيها إرهاق يخرج بها عن معناها . وفى الكتاب الثانى سنفصل كيفية الاجتهاد الجديد والمؤسسات المنوط بها القيام به .

ب . إن اشتراك العاقلة فى الدية خصوصا فى حالة الجناية غير المتعمدة رحمة كبيرة ووجه من وجوه التعاون الذى يوجبه الإسلام . وهذا الاشتراك لا يعنى أن الشريعة فى هذه الحالة عدلت عن قاعدة لا تزر وازرة وزر أخرى التى توجب أن تكون الجناية شخصية والعقوبة شخصية . لم تعدل الشريعة تلك القاعدة ولكن فى حالة الجناية الخطأ طبقت قواعد أخرى ، قواعد نفى الحرج والتكافل . فلابد من تعويض المجنى عليه تعويضا وافيا ، وتعويض هذا شأنه مرهق جدا لشخص بمفرده لم يرتكب عدوانا ولا يؤخذ عليه إلا قلة الاحتراز . فمبدأ إعانة الجانى فى هذه الحالة مبدأ رحيم وسليم ، ولكن مفهوم العاقلة ينبغى أن يراعى أعراف الناس . كذلك استحدث المجتمع الحديث أنماطا من النظم الاجتماعية ، مثل التأمين

الاجتماعى ، والضمان الاجتماعى ، والنظم المهنية والنقابية . وفى كثير من المجتمعات حلت هذه الأنماط المستحدثة محل العصبية العشائرية كأساس للتعاون والتناصر ، وينبغى أن تدخل هذه التطورات فى الحسبان لأن المقصود هو أن يجد الجانى فى ظروف جنايته إعانة تنفى عنه الحرج وتحقق التكافل . وهذه المسائل هى بعض مشاكل الاجتهاد الجديد الذى لا مفر منه لمجتمع جاد وحريص على تطبيق مبادىء ومقاصد الشريعة الإسلامية الخالدة فى العصر الحديث .

الفصل العاشر

التعزير

عزر فى اللغة العربية معناها لام وأدّب ونصر . وقال تعالى : ﴿ **فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون** ﴾ (الأعراف ١٥٧) . والتعزير فى الشريعة يطلق على عقوبات القصد منها نصرة الحق وتأديب المعتدين لله العصاة . والتعزير فى الشريعة لايكون إلا فى إتيان معصية . والشريعة بينت المعاصى وأنواع العقوبات التى يمكن فرضها عقابا عليها ، وفوضت القاضى ليقرر إذا كان ما جناه المتهم معصية ، وليقرر العقوبة المناسبة له .

قال الفقهاء فى تعريف التعزير العبارات الآتية :

قال الفقيه الحنفى : « التعزير يكون فى معصية وليس فيه شىء مقدر . وإنما هو مفوض لرأى الإمام على ما تقتضى جنايات الناس وأحوالهم »[١٤] .

وقال الفقيه الشافعى : « من أتى معصية لا حد فيها ولا كفارة عزر على حسب مايراه السلطان »[١٥] .

وقال الفقيه المالكى بعد أن عدد جرائم القصاص والديات وجرائم الحدود .. « وماعداها فيوجد التعزير وهو موكول لاجتهاد الإمام . وله أن يعزر لمعصية الله أو لحق الآدمى »[١٦] .

وقال الفقيه الحنبلى : « التعزير هو التأديب ، وهو واجب فى كل معصية لاحد فيها ولا كفارة : وهو غير مقدر ، فيرجع فيه لاجتهاد الإمام والحاكم فيما يراه وما يقتضيه حال الشخص »[١٧] .

وعقوبات التعزير تختلف عن الحدود فى أمرين :

* عقوبات التعزير ليست محددة كالحدود .

* وهى عقوبات يمكن لولى الأمر أن يعفيها ولكنه لا يستطيع إعفاء الحدود .

وينقسم التعزير إلى ثلاثة اقسام :

القسم الأول : وهو تعزير على المعاصى . والمعاصى – كما هو معلوم – هى إتيان ما حرمت الشريعة من المحرمات وترك ما أوجبت من الواجبات .

لقد سبق أن أوضحنا أن الشريعة الإسلامية دين وقانون . ومطالبها ونواهيها تتدرج من الواجب الذى يعاقب على تركه قطعا ، إلى المندوب الذى يؤمر به دون إيجاب ، إلى المكروه الذى ينهى عنه دون عقاب على إتيانه ، إلى المحرم الذى ينهى عنه نهيا قاطعا ويعاقب على إتيانه .

وهذه الدرجات لا تفصل بينها حدود فاصلة بل تتداخل ، ويستفاد من نصوص الشريعة ومقاصدها والقرائن ما تصنف به الأعمال بين الواجبات ، والمندوبات ، والمكروهات ، والمحرمات .

أنواع المعاصى فى الشريعة :

النوع الأول من المعاصى : المعاصى التى عددها الشارع الإسلامى وعدد لها عقوبات حدية أو قصاصا أو دية ، هذه المعاصى الحدية فصلناها سابقا ، ومن الفقهاء من يرى أنه حيث وجدت عقوبات فلا يزاد عليها ، وهذا الرأى يؤيده ظاهر النصوص الشرعية بحيث يجب الوقوف عند الحد فى المعاصى التى لها عقوبات حدية .

ولكن كثيرا من الفقهاء يجيزون الجمع بين الحد والتعزير أى يجيزون عقوبة مزيدة على الحد : فمالك يرى أن الجانى جناية قصاصية دون النفس – قطع يد مثلا – ينبغى أن يؤخذ منه القصاص وأن يعاقب عقابا تعزيريا تأديبا له وزجرا .

والشافعى يجيز الجمع فى حد الشرب بين الحد وهو أربعون جلدة وتعزير إضافى هو أربعون جلدة ، ويرى الشافعى تعليق يد السارق المقطوعة على عنقه تعزيرا له وعقوبة إضافية على الحد .

وهذا النوع من التعزير بتعليق اليد المقطوعة لفترة من الزمن يقول به الحنابلة أيضا . والحنفية يعتبرون التغريب فى الزنا تعزيرا لا حدا فالحد هو الجلد مائة جلدة ، وهم يجيزون التغريب بعد الحد تعزيرا .

النوع الثاني من المعاصي : هو ما فيه كفارة ولا حد فيه كالوطء فى نهار رمضان . الكفارة فى أصلها نوع من العبادة ، وهى عبارة عن عتق رقبة ، أو صوم ، أو إطعام مسكين . والكفارة تفرض أحيانا فيما لا يعتبر معصية ، وهى حينئذ تكون عبادة خالصة مثل إطعام المسكين بدل صوم رمضان لمن لا يطيق أن يصوم .

وإذا فرضت الكفارة على معصية فهى عقوبة خالصة كالكفارة فى القتل الخطأ . والمعاصى التى تدخل فى هذا المجال عديدة مثل : إفساد الصيام . وإفساد الإحرام . وحنث اليمين . والوطء فى الحيض . هذه كفارات عقابية . وكما أن بعض الفقهاء يرون الاكتفاء بالحد فى العقوبات الحدية ويرى آخرون إضافة التعزير للعقوبات الحدية .. فإن بعض الفقهاء يرى الاكتفاء بالكفارات فى العقوبات الكفارية . وآخرون يرون أن يجمع بين الكفارات وعقوبات تعزيرية تأديبية .

النوع الثالث من المعاصي : ما لا حد فيه ولا كفارة وهى معاصٍ كثيرة جدا وعلى كثرتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ .**قسم شرع فى جنسه الحد** ولا حد فيه كالسرقة دون حرز : النشل ، خيانة الأمانة ، الاختلاس واللواط وهلم جرا . لقد قال بعض الفقهاء إن اللواط يعاقب عقابا حديا : قال الإمام أحمد عقوبة اللواط الرجم سواء أكان الفاعل محصنا أو غير محصن وحجته حديث جاء فيه : « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول » . وعن أحمد رواية أخرى هى المشهورة عن الإمام الشافعى وهى أن يكون كالزنا وحجة هذا الرأى حديث : « إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان » .

لا خلاف فى الشريعة فى اعتبار اللواط فاحشة قال تعالى : ﴿ **ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين . إنكم لتأتون الرجال شهوة دون النساء بل أنتم قوم مسرفون** ﴾ (٨٠ – ٨١ الأعراف) ولكن الإمام أبا حنيفة قال لا حد فيه وإن كان محرما ولم تصح لديه الأحاديث المذكورة ،

وهى متعارضة ، وإن صحت فبعضها من قبيل التشبيه وبعضها أحاديث آحاد لا يزاد بها على القرآن . ويقول أبو حنيفة إنه ليس كالزنا بل نوع من الفاحشة غير الزنا والحدود لا تثبت بالقياس . لذلك يعاقب اللواط تعزيرا .

والسحاق اتفق الفقهاء أنه فاحشة . وروى بعضهم حديثا : « إذ أتت المرأة المرأة فهما زانيتان » . ولكن جمهور الفقهاء يرى أنه لا حد فى السحاق ولكن عليه التعزير .

ب . وقسم ثان من المعاصى التى لا حد فيها ولا كفارة هو الخاص بعقوبات أصلها حدية ولكن سقط الحد لوجود شبهة فكل العقوبات الحدية التى أسقطتها الشبهات تعاقب تعزيرا — مثلا : السرقة من غير حرز .

جـ . وقسم ثالث هو إتيان محرمات لم يشرع فى مثلها حد وليست هى حدودا أسقطتها الشبهات . وهذه المعاصى كثيرة ، ومنها مثلا : أكل الميتة ، ولحم الخنزير ، وغش المكاييل ، وشهادة الزور ، وأكل الربا ، والسب ، والرشوة ، والقمار ، والتجسس ، ودخول المنازل دون إذن أصحابها وهلم جرا

ويعرف من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهى مصادر الشريعة :

* المعاصى الحدية .
* المعاصى القصاصية .
* المعاصى الكفارية .
* المعاصى التى لا هى حدود ، ولا هى قصاص ، ولا هى كفارات وتعاقب عليها الشريعة .

القسم الثانى : قلنا إن **القسم الأول** من التعزير هو تعزير على المعاصى وفصلناها . أما **القسم الثانى** من التعزير فهو **تعزير للمصلحة العامة** . التعزير فى هذا القسم لا يشترط أن يكون لارتكاب معصية بل يكفى أن يكون المعاقب قد ارتكب فعلا يمس المصلحة العامة . وهذا باب واسع فيه عقوبات تعزيرية كثيرة ويستدل عليها بكثير من الأفعال — مثلا — هدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه قصر سعد لما احتجب به سعد عن الناس . ونفى عمر بن الخطاب رضى الله عنه نصراً بن حجاج

إلى البصرة لأنه عس ليلا فسمع امرأة تقول :

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج ؟

فأحضره فإذا هو شاب جميل فاتن الجمال ، فنفاه دون أن ينسب إليه أى معصية خوفا من فتنته .

والتعزير للمصلحة العامة يسمح باتخاذ أى إجراء من شأنه حماية أمن الجماعة وصيانة نظامها من الخطر ومعاقبة الذين يشكلون خطرا على الأمن السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وهو تعزير يستند إلى عدد من القواعد الشرعية العامة مثل : يتحمل الضرر الخاص لرفع الضرر العام . يزال الضرر الأشد بالضرر الأخف ، سد الذرائع وهلم جر . ويفترض أن الذين يفرضون هذه التعازير للمصلحة العامة على ولاية صحيحة بمقياس الشريعة ، فإن كان الأمر كذلك فإن ما يفرضون من أحكام وعقوبات تسمى سياسة شرعية . ولكن إذا كانت ولاية هؤلاء باطلة فإنهم سوف يستغلون هذا النوع من العقوبات الفضفاضة لإكراه الناس وللاستبداد بهم ولمعاقبة الأخيار باسم المصلحة العامة وهذا كله ينافى الشريعة .

والحقيقة هى أن كل عقوبات الشريعة – بما فى ذلك الحدود – عقوبات عادلة . وحكيمة لحماية نظام اجتماعى إسلامى ، فإن لم يكن النظام الاجتماعى صحيحا بمقياس الإسلام من حيث ولاية الأمر وولاية القضاء وسائر الوجوه فإن عقوبات الإسلام ستكون موظفة فى حماية أوضاع تنافى مقاصدها . ونؤجل بحث هذه المسائل لنتناولها بحثا وتحليلا فى القسم الثانى من هذا الكتاب .

القسم الثالث من التعازير : قلنا إن القسم الأول يتعلق بتعازير على المعاصى . والقسم الثانى تعازير السياسة الشرعية . والقسم الثالث يتعلق بتعازير على المخالفات . الأصل فى التعزير أنه عقاب على ترك الواجبات وفعل المحرمات . ولكن الفقهاء اختلفوا فيما يعمل فى حالة إتيان المكروه وترك المندوب :

لقد عرف بعض الفقهاء المندوب بأنه أمر مع التخيير فى فعله ، وعُرف المكروه بأنه أمر مع التخيير فى تركه . هؤلاء قالوا مادام فى الأمر تخيير فلا عقاب على ترك المندوب ولا على فعل المكروه ، آخرون عرفوا المندوب بأنه مأمور بفعله والمكروه بأنه منهى عن فعله ، هؤلاء سموا ترك المندوب وفعل المكروه مخالفة ،

وقالوا إن من أتى المخالفات تكرارا ينبغى عقابه تعزيرا . وهذا هو النوع الثالث من التعزير .

لقد قلنا إن الشريعة الإسلامية دين وقانون ولذلك نجد فى الشريعة أمورا كثيرة مطلوبا عملها وأخرى منهيا عنها ، دون أن يحدد جزاءًمحدداً فى حالة عدم الامتثال لهذا الأمر والنهى . وهذا لا يعنى أن عدم تحديد عقوبات فى هذه الأمور دليل استخفاف بها ، ولكن حتى التى لم يرد فيها أى نوع من العقوبة متروك أمرها للانضباط الخلقى الذى يلعب دورا هاما فى الشريعة ، ومتروك أيضا لحساب الله ، فالمؤمن من يعلم أنه : **﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾** (الزلزلة ٧ – ٨) . فكل مجال الخير المطلوب والشر المنهى عنه صغيرا كان أو كبيرا مغطى تغطية وافية بالالتزام الخلقى والجزاء الإلهى ، وجزء من هذا المجال هو الذى قررت الشريعة أن يغطى بالأحكام العقابية التى يفرضها المجتمع المسلم بالإضافة للالتزام الخلقى والجزاء الإلهى الشاملين لكل أفعال الناس .

ولما كانت واجبات الشريعة الإسلامية ومنهياتها أوسع كثيرا من الجرائم والعقوبات المحددة التى يشملها الترافع ويقرر فى أمرها القضاء ، فقد نشأت فى المجتمع المسلم مؤسسات ليست قضائية ، تساعد على إتيان الواجبات وترك المنهيات . هذه المؤسسات التربوية كالأسرة ومؤسسات التربية والتعليم والإرشاد والمساجد وهيئات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهلم جراً . ومن أهم المؤسسات الفاعلة فى هذا الصدد مؤسسة الحسبة . سميت الحسبة (كذلك) بمعنى أنها عمل يحتسبه صاحبه عند الله سبحانه وتعالى أى يرجو جزاءه عند الله . وتطورت مؤسسة الحسبة فى تاريخ المجتمع المسلم حتى صارت تنظميا كاملا من شأنه إلزام الناس بفعل الخيرات وترك المنكرات ، قائما بدوره هذا مستقلا عن النظام القضائى ، مستمدا سياسته من نصوص ومقاصد الشريعة ، ومستمدا سلطاته من ولى الأمر أو نظام الحكم فى المجتمع المسلم . والمخالفات التى تحدث لنظام الحسبة تعاقب تعزيرا .

العقوبات التعزيرية :

العقوبات التى يمكن للقاضى فرضها تعزيرا كثيرة جدا ومستفادة من نصوص

القرآن والسنة والإجماع والقياس . وتبدأ من عقوبات خفيفة مثل التوبيخ ، والتهديد ، والإنذار ، إلى عقوبات وسطى مثل الجلد ، والنفى ، والهجر ، والحبس لمدة قصيرة ، والغرامة ، إلى عقوبات غليظة مثل الحبس لأجل غير مسمى ، والقتل . فقائمة العقوبات التى يمكن أن تنزل بالجانى تعزيرا لا حصر لها لكثرتها وتنوعها . أما الحبس وهو العقوبة الغالبة فى المجتمعات الحديثة فمع أنه معروف فى الشريعة ومستخدم فى عقوباتها إلا أن كثيرا من الفقهاء راغب عنه ، أو عن الإكثار منه . ومنهم من يجيزه ولكن يحدد مدته فيرى ألا تزيد على نصف عام . ويرى الإمام الشافعى ألا تزيد مدته على عام واحد قياسا على التغريب . ويرون أن فى الحبس بابا لمفاسد كثيرة تعيق المحبوس نفسيا واجتماعيا من ناحية وتضعف قدرته على العودة للحياة العادية مرة أخرى وتكسبه عادات رذيلة .

ومن ناحية أخرى يعرض الحبس أسرة المحبوس للإهمال ويجعلها عرضة لكثير من الموبقات فى غيبة حاميها وكافل قوتها . لذلك يحرص كثير من الفقهاء على التقليل من الحبس ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . ورغم ذلك فإن بعض الفقهاء فسر النفى من الأرض الذى نصت عليه الآية الكريمة بأن معناه السجن ، وبعضهم قال ينبغى أن يحبس المجرمون الذين يشتد خطرهم على المجتمع لأجل غير مسمى إلى أن تظهر توبتهم وإلا استمروا فى الحبس .

أما القتل فعند كثير من الفقهاء لا يجوز فى التعزير قتل ولا قطع،بل لا يجوز فى نظر هؤلاء أن تبلغ عقوبة التعزير فى أى حال ما يماثل الحدود ، بل ما يماثل أدنى حد . فلا يتجاوز الجلد الذى يؤمر به تعزيرا فى أى عقوبة ٣٩ جلدة،لأن عدد الجلدات فى أدنى حد هو أربعون جلدة . وحجة هؤلاء حديث قال فيه النبى ﷺ : « من بلغ حدا فى غير حد فهو من المعتدين » .

ولكن كثيرا من الفقهاء لا يرون صحة ذلك الحديث ويجيزون كل عقوبة بما فى ذلك القتل تعزيرا ويجيزون القتل للمصلحة العامة للمجرم الذى اعتاد الفساد وللجاسوس ولدعاية البدعة . هذا مايراه الحنفية وغيرهم وبعض الفقهاء الحنابلة كابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية(١٨) .

لقد أوضحنا ماهو التعزير ، وماهى الجرائم التى تعاقب تعزيرا ، وماهى العقوبات

الممكن فرضها تعزيرا . ونضيف أن الشريعة أعطت القاضى صلاحية واسعة فى اختيار العقوبة التى يراها من بين عدة عقوبات مقررة للجريمة . وجعلت له أن ينظر فى اختيار العقوبة التى يراها من بين عدة عقوبات مقررة للجريمة . وجعلت له أن ينظر فى اختيار العقوبة إلى شخصية المتهم ، وإلى سوابقه ، وإلى درجة تأثره بالعقوبة ، كما جعلت له أن ينظر للجريمة المعاقب عليها وأثرها على الجماعة . وفوضت للقاضى أن يعاقب بعقوبة واحدة أو أكثر ، وأن يصعد بالعقوبة إلى حدها الأعلى ، أو أن ينزل بها إلى حدها الأدنى ، وله أن يأمر بتنفيذ العقوبة أو العقوبات فورا بعد صدور الحكم وله أن يأمر بوقف التنفيذ[١٩] .

لقد ذكرنا أن أقصى عدد للحدود هو سبعة ، وذكرنا أن أقصى عدد لعقوبات القصاص هو خمسة . وقلنا إن هذه العقوبات تعتريها الشبهات وتحاصرها . وذكرنا أن الشبهات تنقل العقوبات من عقوبات حدية إلى عقوبات تعزيرية ، وأكدنا أن الغالبية الساحقة من العقوبات الفعلية فى الشريعة الإسلامية هى عقوبات تعزيرية وهى عقوبات أثبتنا مرونتها البالغة وقدرتها على أن تلائم كل زمان ومكان .

وأوضحنا وجود عوامل روحية تحاصر استيفاء الحدود والقصاص ، هى عوامل التوبة والعفو وأوضحنا حث الشريعة عليهما والتحبيب فيهما .

هذه هى الصورة الصادقة للعقوبة فى الشريعة : عقوبات متناهية غليظة قليلة العدد قليلة التطبيق ، لأن سقوطها عن طريق الشبهات والتوبة والعفو وارد ، وحجمها المعنوى أكبر كثيرا من حجمها العملى .

وعقوبات تعزيرية متدرجة من غاية الخفة إلى منتهى الغلظة ، صفتها الأساسية هى مرونتها بحيث تناسب حال المجرم وظروف الجريمة .

الجزء
الثانى

الفصــل الأول

تكوين الفقه الإسلامى

لقد استعرض القسم الأول من هذا الكتاب العقوبات ، الإسلامية وأوضح الظروف المحيطة بتطبيقها .

سيبين هذا القسم الثانى النظام الإسلامى الذى ترتبط به تلك العقوبات والذى وظفت لحمايته .

إن نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها ثابتة ، ولكن الفقه ، وهو فهم الناس لتلك النصوص والمقاصد وتفسيرهم لها ، متحرك .

هذا الفصل الأول سيوضح كيف استنبط الفقهاء المسلمون أحكام التشريع الجنائى من نصوص ومقاصد الشريعة ، ويوضح أساليب استنباطهم واختلاف آرائهم وكيف لعبت الأساليب والآراء دورا هاما فى تطور الفقه .

إن فى ثبات الشريعة وحركة الفقه دليلاً رائعا على توفيق الإسلام بين الأضداد لخدمة مقاصده العليا ، كالتوفيق بين حاجة الروح وحاجة الجسد ، والتوفيق بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة ، وغيرها من التوفيقات فى سائر نواحى الحياة ، مما يثبت سموه على مقدرة البشر : ﴿ **صنع الله الذى أتقن كل شىء ..** ﴾ الآية (النمل ٨٨) .

إن عدد المذاهب الإسلامية كبير ، اشتهر منها ثمانية هى :

* مذاهب أهل السنة الأربعة : الحنفى ، والمالكى ، والشافعى ، والحنبلى .
* مذهبا الشيعة : الجعفرى ، والزيدى .

* المذهب الظاهرى والمذهب الإباضى .

وهذه المذاهب كلها تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله،وتؤمن بأن القرآن هو كلام الله المنزل إلى سيدنا محمد عبد الله ورسوله . ومع أن أهل السنة هم الذين تسموا بهذه العبارة فإن الآخرين يؤمنون بالسنة ويعتقدون ضرورة الالتزام بسنة النبى صلى الله عليه وسلم . والشيعة يقولون إنهم شايعوا آل بيت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن هذا ما أوجبته على المسلمين السنة . ويأخذون السنة من روايات بعض آل البيت فلا يعتمدون صحة الصحاح التى يعتمدها أهل السنة من كتب الحديث ولكن يعتمدون صحاحا أخرى رويت عن طريق بعض آل البيت لا عن طريق المحدثين من الصحابة . ورغم اتفاق المسلمين على أن الكتاب والسنة هما مصدرا التشريع الإسلامى اللذان لا خلاف عليهما فقد ورد الخلاف بينهم واسعا حول نقاط هامة :

الاختلاف بالنسبة للقرآن

المسلمون متفقون ، أن القرآن هو كلام الله ولكنهم اختلفوا حول الأحكام المستمدة من النص القرآنى للأسباب الآتية :

أ – نص القرآن كله قطعى إذ نقل بتواتر صحيح ، ولكن دلالة النص القرآنى يمكن أن تكون قطعية أو ظنية . فالنص القطعى الدلالة هو مثل قوله تعالى : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾ ..(البقرة ١٨٣) .

أما الظنى الدلالة فنحو قوله : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ (البقرة ٢٢٨) وكلمة قروء فى اللغة قد تعنى حيضات وقد تعنى البرء منها .

ب – ومعلوم أن الكتاب فيه آيات محكمات وأخر متشابهات فوقع الاختلاف بين ما هو محكم وماهو متشابه من القرآن . مثلا ؛ القرآن فيه آيات تدل على أن الإنسان مسير : ﴿ **وماتشاءون إلا أن يشاء الله** ... ﴾ (الإنسان ٣٠) وقوله تعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ (الأنفال ١٧) .. وآيات تدل على أن الإنسان مخير ﴿ **من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها** ﴾ (فصلت ٤٦) .. ﴿ **ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه** ﴾ (النساء ١١١) .. وهلم

جرا . بعض المسلمين قالوا آيات التسيير هي المحكمة والأخرى متشابهة . وآخرون قالوا آيات التخيير هى المحكمة والأخرى متشابهة ، ووقع مثل هذا الخلاف فى كثير من القضايا .

جـ – واختلف فى تفسير النص القرآنى نفسه . قال تعالى : ﴿ **قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى** ﴾ (الشورى ٢٣) . أهل السنة عامة يفهمون من هذا النص : لا أسألكم عليه أجرا إلا أن تودوا قرابتى معكم (يا قريش) والشيعة يقولون إن معناه إلا أن تودونى فى أقربائى . وهلم جرا .

د – ووقع اختلاف حول مناسبة نزول الآيات . قال تعالى : ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ (البقرة ٢٥٦) . قيل إن المناسبة التى نزلت فيها هذه الآية متعلقة بأهل الكتاب أو بالمشركين أو بعض أبناء الأنصار الذين تربوا مع أسر كتابية ، وقيل إنها متعلقة بشابين من الأنصار تنصرا وأراد أهلهما أن يحملوهما على الإسلام . وهذه المناسبات مهمة لما يترتب على الآية من أحكام ، فإن كانت تتعلق بالإكراه فى الدين بالنسبة لمن دينهم ليس الإسلام فمعناها ألا نكره الآخرين على الإسلام . ولكن إذا كانت تتعلق أيضا بمسلمين تنصروا فهى تعنى ألا نكره المرتد .

هـ – ووقع اختلاف حول النسخ فى القرآن . فمن الناس من ضيق النسخ جدا حتى أنكر وجود نسخ فى القرآن مثل الأصفهانى أستاذ الإمام الغزالى . ومن الناس من وسع فى النسخ توسيعا كبيرا مثلما فعل الإمام السيوطى،وآخرون توسعوا حتى جعلوا نحوا من ثلث آيات القرآن منسوخة . والنسخ كما هو معلوم لا يتعلق بالعقائد ولا بالوعد والوعيد ولا بالقصص بل بالأحكام . وقد يكون النسخ واضحا مثل آيتى المجادلة ١٢ و ١٣ ، فالآية ونسخها واضحين ، فالآية ١٢ تقول : ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم** ﴾ . والآية ١٣ الناسخة لها تقول ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ..** ﴾ الآية . وقد يكون النسخ محتاجا إلى تأويل مثل قول الذين قالوا إن آية السيف وهى الآية الخامسة من سورة براءة ناسخة لكل آيات التسامح الدينى فى القرآن .

و – ونصوص الآيات لم تؤخذ كما هى مجردة بل فهمت فى إطار مقاصد

الشارع واختلف فى ماهية تلك المقاصد - مثلا -

قال تعالى ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمُسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكينِ وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير** ﴾ (الأنفال ٤١) .

وظاهر الآية معناه أن الخمس لمن سمى فى الآية والأربعة أخماس للجند الذين أصابوا ذلك ، قال أبو يوسف « فأما الخمس الذى يخرج من الغنيمة فإن محمدا ابن السائب الكلبى حدثنى عن أبى صالح عن عبد الله بن عباس : « أن الخمس كان فى عهد رسول الله على خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولذى القربى سهم ، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم » . ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان ثلاثة أسهم وسقط سهما الرسول وذى القربى . ثم قسمه علىّ مثلما قسمه الخلفاء الآخرون . وقد روى لنا عبد الله بن عباس أنه قال : « عرض علينا عمر أن نزوج من الخمس أيمنا،ونقضى منه مغرمنا،فأبينا إلا أن يسلمه لنا،وأبى ذلك علينا »[1]

(كان النبى يقسم سهم ذوى القربى على بنى هاشم وبنى عبدالمطلب) .

وعندما فتح المسلمون أرض السواد سأل بلال وأصحابه عمر أن يقسمها بينهم كما تقسم غنيمة العسكر فأبى عمر وتلا عليهم قوله تعالى : الآيات ٨ و ٩ حتى قوله ﴿ **والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولاتجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم** ﴾ (الحشر ١٠) تلا هذه الآيات ثم قال : « قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم فى هذا الفيء فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء . ولئن بقيت ليبلغن الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه فى وجهه »[2] .

وظاهر النص فى توزيع الخمس يؤيد استمرار تقسيمه بين ذوى القربى ، وظاهر النص فى أراضى السواد يؤيد توزيعه على المجاهدين،وفى الحالين روعيت مقاصد ومصالح أخرى . وقال تعالى ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل ..** ﴾ الآية (الإسراء٣٣) . وفهم بعض الناس من ظاهر النص أنه لولى الدم أن يقتل القاتل . ولكن جمهور الفقهاء منعوا حرفية تطبيق النص وقالوا

إن الله خاطب بالقصاص جماعة المؤمنين،ومن مقاصد الشريعة إخضاع الجنايات لإجراءات عدالة ، وتنفيذها بواسطة ولى الأمر فلا يحق لولى الدم أخذ حقه بيده .

الاختلاف بالنسبة للسّنة :

المسلمون كلهم متفقون على أن السنة هى المصدر الثانى بعد القرآن للشريعة الإسلامية ، ولكن السنة لم تدون بالطريقة التى دون بها القرآن ، وعندما دونت السنة وضع بعض علماء الحديث مثل البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود والنسائى – ضوابط كثيرة للتأكد من صحة الأحاديث التى دونوها ، واعترف المحدثون والفقهاء لهم بجودة الأداء،فسميت كتب الحديث التى جمعوها بالصحاح .

ولكن المدارس الإسلامية الأخرى دونت كتبا أخرى فى الحديث واعتبرتها هى الصحاح ، فالشيعة – مثلا – دونوا أحاديث سندها من رواية آل البيت .

ولكن لنأخذ السنة كما أثبتها أهل السنة ونبحث دورها فى تطوير الفقه الإسلامى . السنة هى : إما سنة قولية ، وهى أحاديث النبى ﷺ مثل قوله : ﴿ **لا يحل قتل امرىء مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد إيمان ، أو زنا بعد إحصان ، أو قتل نفس بغير نفس** ﴾ . وإما سنة فعلية ، وهى أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل قطعه اليد اليمنى فى السرقة . وإما سنة تقريرية ، وهى ما أقره مما وجد عليه الناس أو صدر من صحابى وأقره عليه مثل إقراره خطة معاذ بن جبل التى عرضها على النبى عندما هم بإرساله إلى اليمن .

والسنة تنقسم بحسب روايتها إلى ثلاثة أقسام : سنة متواترة ، وسنة مشهورة ، وسنة آحاد .

السنة المتواترة : هى مارواها عن النبى صلى الله عليه وسلم جمع يمتنع أن يتواطأ أفراده على الكذب لكثرتهم وأمانتهم ، ثم رواها عن الجمع جمع مثله وعن الجمع جمع آخر وهلم جرا حتى وصلت إلينا ، ومن هذا القسم السنن العملية فى أداء الصلاة والصوم والحج والتى تلقاها المسلمون جموعا عن الرسول ولقنوها جموعا أخرى ، دون خلاف عليها مع اختلاف الأعصار وتباعد الأمصار .

والسنة المشهورة : وهى مارواها عن الرسول صحابى أو أكثر دون أن يبلغ

الرواة حد التواتر ، ثم نقلها عن الراوى جمع من جموع التواتر ، وتناقلها عن هذا الجمع جموع أخرى حتى وصلت إلينا .

وسنة الآحاد : هى مارواها عن الرسول آحاد وتناقلها عن هؤلاء آحاد أو جموع صغيرة حتى وصلت إلينا . ومن هذا القسم معظم الأحاديث ، ولا يستثنى الشيخ على الخفيف إلا عشرة أحاديث فى السنة القولية .

هل السنن قطعية ؟

السنة المتواترة قطعية الورود عن النبى صلى الله عليه وسلم لأن تواتر النقل يفيد الجزم بصدق الراوية . والسنة المشهورة قطعية الورود عن الصحابى الذى نقلها ، ولكنها ليست قطعية الورود عن النبى صلى الله عليه وسلم لأن من تلقاها ليس جمعا من جموع التواتر ، وسنة الآحاد ظنية الورود عن النبى .

والسنن جميعا قطعية الدلالة إن كانت لا تحتمل التأويل ، وظنية الدلالة إن كانت تحتمل التأويل .

ومادامت معظم السنة القولية أحاديث آحاد وهى ظنية الورود عن النبى فإننا نرى أن أئمة الاجتهاد أخذوا ببعضها ، ولم يأخذوا ببعضها وإليك الأمثال : — .

الإمام أبو حنيفة لم يأخذ بالكثير منها : فلم يأخذ بالحديث عن حد الخمر . ولا بالحديث عن حد اللواط . ولا بحديث القسامة . والإمام مالك لم يأخذ بالحديث عن القتل شبه العمد . ولم يأخذ بحديث منع القطع من غير المفصل .

وكان أكثر الناس أخذا بها الإمام الشافعى والإمام أحمد بن حنبل . ولكن حتى الشافعى وابن حنبل لم يأخذا ببعضها . وجمهور الفقهاء لم يأخذ بحديث « من بلغ حدا فى غير حد فهو من المعتدين » ، فقد أجازوا عقوبات تعزيرية بلغت حد القتل .

مدى الأخذ بأحاديت الآحاد وإهمالها تسبب فى كثير من اختلافات الفقهاء ، وهناك أمر آخر أثار اختلافات مشروعة حول السنة والأخذ بها وهو : **هل تعتبر كل أقوال الرسول وأفعاله تشريعا ؟**

قال الأستاذ عبدالقادر عودة « أفعال الرسول وأقواله على أنواع فمنها ما صدر باعتباره بشرا كالقيام والقعود ، والأكل والشرب ، ومثل هذه الأفعال لاتعتبر تشريعا

لأنها صدرت عن الرسول بمقتضى بشريته،وليست جزءا من رسالته . وبعض الأفعال صدر عن الرسول ودل الدليل على أنها من خصائصه لا يشاركه فيها أحد، كالزواج من أكثر من أربع،ودخول مكة بغير إحرام ، والوصال فى الصوم ، وهذه أيضا لاتعتبر تشريعا ، وبعض الأفعال صدر عن الرسول وأساسه خبرته الخاصة بالشئون الدنيوية كالاتجار والزراعة وتنظيم الجيوش،وهذه الأفعال وأمثالها ليست تشريعا أيضا ، والرسول نفسه لم يكن يعتبرها تشريعا . فقد أشار على بعض الصحابة بتأبير النخل على نحو خاص،فلم يصلح النخل،فعدل عن رأيه وقال « أنتم أعلم بشئون دنياكم » . وفى موقعة بدر أراد الرسول أن ينزل فى مكان معين فقال له أحد الصحابة : « أهذا منزل أنزلكه الله أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة » . فأشار الصحابى بإنزال الجنود فى مكان آخر لأسباب بيّنها،فأخذ الرسول بمشورته .

أما الأقوال والأفعال التى صدرت عن الرسول بقصد البيان والتعلم والإرشاد فهى تشريع ملزم ومثل ذلك قوله : « **صلوا كما رأيتمونى أصلى** ». وقوله « **خذوا عني مناسككم** »[٢]

الإجماع :

المصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية هو الإجماع . والإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر من العصور – بعد وفاة النبى ﷺ – على حكم شرعى .

والذين يرون أن الإجماع حجة فى أحكام الشريعة يستندون إلى النصوص الآتية : –

قوله تعالى ﴿ **ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ . (النساء ٨٣) . وقال الرسول : « **لاتجتمع أمتى على ضلالة** » . ولكن الفقهاء الشيعة يرون أن الإجماع على ما لايعلم من الدين بالضرورة مستحيل . أى أن ما يمكن الإجماع عليه هو الأمور البدهية المستندة إلى نصوص قاطعة الدلالة ، وهذه مسائل قليلة ولاتشمل الأحكام المستنبطة من مصادر الشريعة ، الدائرة حولها الخلافات . والشيعة يرون أن المصدرين الأولين

وهما الكتاب والسنة هما وحدهما مصدرا الشريعة،وفى محل الإجماع والقياس فإنهم يعتمدون على أحكام الإمام المعصوم الذى يفوض إليه تفسير النصوص واستنباط الأحكام والقرار فى كل أمور الدين والدنيا وهو مؤهل لذلك ومعصوم من الخطأ . فمادامت هذه هى صلاحيات الإمام فلا حاجة إلى إجماع ولا إلى قياس،وعلى الأمة طاعة ما يصدره من الأحكام .

الإجماع حجة لدى أهل السنة ، وكثير من الأحكام مثل: استيفاء القصاص بواسطة الحاكم ، وأن عقوبة التعزير يمكن أن تضاف إلى العقوبة الحدية ، وأن عقوبة التعزير يمكن ان تبلغ حدا فى غير حد ، وأن دية المرأة نصف دية الرجل .. وهلم جرا ، مثل هذه الأحكام قائمة على الإجماع . ولكن إذا دققنا لوجدنا أفرادا من فقهاء السنة أنفسهم اعترضوا على هذه الأحكام - مثلا - هنالك من أجاز استيفاء القصاص بواسطة ولى الدم مباشرة ، ومن منع إضافة التعزير للحد ، ومن أوجب أن تكون عقوبات التعزير دون الحد ، ومن جعل دية المرأة مساوية لدية الرجل - قال هذا أبو بكر الأصم .

ولكن هنالك أمورا وقع عليها الإجماع وإن قلت ، مثل أن نص القرآن قطعى ، ومثل : التأريخ بالهجرة وهكذا .

القياس :

القياس هو المصدر الرابع لأحكام الشريعة لدى أهل السنة ومعناه : إلحاق ما لانص فيه بما فيه نص فى الحكم الشرعى المنصوص عليه لاشتراكهما فى علة الحكم .

ومن بين فقهاء أهل السنة وقع اختلاف حول اطراد القياس فى كل شىء ، فمنهم من قال إن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد ولذلك يجوز إجراء القياس عليها كلها ، ولكن جمهور فقهاء أهل السنة يرون الحذر فى استخدام القياس،لأن بعض أحكام الشريعة إذا أخضعت للقياس أفضت إلى نتائج غير معقولة - مثلا - الزانى يجلد مائة جلدة والقاذف يجلد ثمانين جلدة فإذا قيس أمر يشبه الزنا بحد الزنا وشىء يشبه القذف بحد القذف لكانت العقوبة لما يشبه الزنا خفيفة بالقياس إلى ما يشبه القذف .

ومن قبيل هذا المنطق يرفض بعض الفقهاء من غير أهل السنة حجية القياس، قائلين إننا لا نعرف العلة التى بسببها شرع الشارع الحكم،وإن عرفناها فمعرفة ظنية . ومادامت العلة الحقيقية غائبة عنا فلا قيمة لقياسنا .

وسائل استنباط أخرى :

وبالإضافة إلى تلك المصادر استخدم الفقهاء وسائل استنباط للأحكام مختلفة ، واختلفوا فى جدواها ومدى استخدامها ، وتلك الوسائل هى : -

أ - **الاستحسان** : وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضى ذلك العدول .. ويدفع أصحاب الاستحسان إلى هذا العدول الرغبة فى تقرير استثناء لإحدى الجزئيات من إحدى القواعد الكلية أو من الأقيسة الفقهية . وذلك لأن العدالة أو المصلحة تتطلب تقرير هذا الاستثناء . أى لأن فى تقريره دفعا لمشقة أو رفعا لحرج أو جلبا لمصلحة . وحجة الاستحسان قوله تعالى : ﴿ **واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم ..** ﴾ الآية (الزمر ٥٥) .

وقوله صلى الله عليه وسلم « **مارآه المسلمون حسنا فهو حسن** » ومن الأحكام التى قررت استحسانا : عدم إمضاء طلاق الرجل للمرأة فى مرض موته .

والاستحسان أسلوب أكثر منه فقهاء الحنفية .

ب - **الاستصلاح** : وهو أن يطبق على مسألة من المسائل الحكم الذى تقضى به المصلحة حين لانجد عن هذه المسألة حكما شرعيا يستنبط من أحد المصادر الأربعة . والمصلحة المشار إليها هنا هى المحافظة على مقصود الشارع فى حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

وكان أكثر من استخدم الاستصلاح فقهاء المالكية .

ج ـــ **الاستصحاب** : وهو استبقاء الحكم الشرعى الذى كان ثابتا فى الماضى لمسألة من المسائل . أى اعتباره باقيا وذلك حتى يتم تعديله أو إلغاؤه .

ونتيجة هذه القاعدة : أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وأن ما يثبت باليقين لا يزول بالشك ، وأن الأصل فى الذمة البراءة حتى تدان ، وأن الأحكام تبقى على ما هى عليه حتى يثبت ما يغيرها .

واستخدم الشافعية الاستصحاب كثيرا .

د — **العرف** : وهو ما اعتاده الناس وصار تقليدا يحترمونه . وقد دخلت بعض أعراف العرب الحميدة فى أحكام الشريعة مثل فرض الدية على عائلة القاتل . ومن قواعد الفقهاء حول العرف قولهم : « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » . ودخل العرف فى أحكام الفقهاء التى استنبطوها بدرجات متفاوتة .

وبقدر اختلاف المجتهدين حول استخدام هذه الوسائل اختلفت الأحكام التى استنبطوها .

مناهج أئمة الاجتهاد وأثرها في الاختلاف :

ومن دواعى الاختلاف فى استنباط الأحكام مناهج أئمة الاجتهاد .

لقد قلنا إن الشريعة الإسلامية مزج فريد بين الدين والقانون ، فإذا دققنا النظر لوجدنا فى منهجى الإمامين الأولين من أئمة المذاهب وهما أبو حنيفة ومالك أن النهج الحنفى يميل أكثر إلى جانب القانون في المزج ، بينما يميل النهج المالكى إلى جانب الدين . فمع أن المذهبين ينطلقان من الإيمان بنفس المصادر الشرعية فإن الغالب في أحكام الحنفية الطابع القانونى ، والغالب فى أحكام المالكية الطابع الخلقى ، وسأضرب لذلك سبعة أمثال من الفقة الجنائى الإسلامى على سبيل المثال لا الحصر :

المثل الأول : المذهبان متفقان على ما هو الزواج الشرعى . ولكن فى المذهب الحنفى مجرد العقد (الشكل القانونى) حتى على ذات محرم يكفى لإيجاد شبهة بحيث لايعتبر من دخل على امرأة من محارمه ومعه عقد زانيا بكل معنى الكلمة . كذلك إذا وطىء رجل امرأة وأعطاها أجرا فالأجر عقد ينفى عن الوطء أنه زنا بكامل المعنى .

هذان الإجراءان وما لحق بهما من شكل قانونى كافيان عند الحنفية فى إيجاد شبهة تمنع إقامة حد الزنا . بينما لا يقبل المذهب المالكى هذه الأشكال القانونية ويميزون بين الزواج والزنا على أساس خلقى .

المثال الثانى :المذهبان متفقان على حرمة الخمر ، ولكن للخمر فى المذهب

الحنفى تعريفا حرفيا « النيىء من ماء العنب إذا اشتد وغلى وقذف بالزبد ، وما عداه ليس خمرا إلا إذا أسكر » . بينما فى المذهب المالكى « كل مسكر خمر وما أسكر كثيره فقليله حرام » فالتعريف الحنفى قائم على الشكل والمالكى على المعنى .

المثل الثالث : الحنفية يعرفون الحرابة تعريفا قانونيا،فهى لاتكون إلا فى الفيافى والأماكن الخلوية حيث يغيب السلطان وتقل النجدة . أما المالكية فيعرفونها تعريفا خلقيا : المغالبة من حيث هى وأينما كانت هى حرابة .

المثل الرابع : القتل العمد عند الحنفية لايكون كذلك إلا إذا كان القاتل مباشرا للقتل بنفسه ، وإلا إذا استعمل أدوات القتل الحادة كالسيف والرمح .. إلخ ... أما لدى المالكية فإذا كان عدوان وأدى لقتل فهو قتل عمد مهما كانت الأدوات المستعملة . ولايشترط المباشرة،فمجرد التسبب فى القتل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يعتبر قتلا عمدا .

المثل الخامس : المذهبان متفقان على أن الشخص الذى يأذن لآخر بقطع يده لا يجوز له أن يشكو ، وإن شكا فلا دية ولاقصاص ، لأن القطع كان بإذنه . ولكن حجة المذهبين مختلفة وتدل على منهجيهما .

الحجة الحنفية : الأيدى مقومة بنفعها كالأموال،ومن أذن لشخص بإتلاف ماله فلا يحق له أن يطالب بعوض،كذلك من أذن لشخص بقطع يده .

الحجة المالكية : الآذِنُ مادام شخصا مكلفا مسئول عن تصرفاته ، فإذنه ماض ولايعتبر لغوا .

المثل السادس : المذهبان يقران أن العقوبة إنما تكون للشخص البالغ العاقل ، فإن كان بين عشرة أشخاص ارتكبوا جريمة الحرابة صبيان دون الحلم فإن العقوبة لا تقع على الصبيان . ولكن الحنفية يقولون بقاعدة قانونية هى : إذا سقط العقاب عن جماعة اشتركوا فى جريمة لأى سبب فإنه يسقط عن الباقين .

ونتيجة لتطبيق هذه القاعدة يرى الحنفية أن سقوط العقاب عن الصبيان يسقطه

عن بقية شركائهم فى الجريمة . المالكية يرون أن المشتركين فى الجريمة غير الصبيان مسئولون عن جنايتهم وعليهم العقاب .

المثل السابع : المذهبان متفقان على أنه إذا سقط القصاص بموجب عفو ينبغى أن يعقد اتفاق يحدد الدية (التعويض) التى يدفعها الجانى لأولياء دم المجنى عليه . ولكن الحنفية يرون أنه بمجرد قبول أولياء الدم إسقاط القصاص يسقط القصاص نهائيا حتى إذا تباطأ الجانى فى دفع التزامه ، فيعامل الموضوع كأى دين تجرى المطالبة به حتى سداده . لكن عند المالكية لايسقط القصاص بمجرد الاتفاق على العفو بل يعلق إلى حين عقد الاتفاق وتنفيذه ، فإن لم ينفذ فإن لأولياء الدم حق المطالبة باستيفاء القصاص .

هذان النهجان أثرا تأثيرا كبيرا على الأحكام التى استنبطها المجتهدون فى هذين المذهبين الهامين . ويتضح لنا ما لهذين النهجين من أهمية إذا أدركنا أن الشافعية هى مالكية معدلة وأن الحنبلية هى شافعية متشددة . فكأن الإمامين الشافعى وأحمد للامام مالك كالصاحبين للإمام أبى حنيفة .

أثر اختلاف البيئات :

بالإضافة للمؤثرات المنهجية ينبغى أن نذكر ما لبيئة الكوفة من أثر على أحكام الإمام أبى حنيفة وما لبيئة المدينة من أثر على أحكام الإمام مالك ، وهذا التأثير العائد للبيئة منتظر ، لأن المجتهدين اعترفوا بالعرف وأخذوه فى الحسبان ، والعرف يختلف من بيئة لأخرى ويؤثر حتما على اجتهاد المجتهدين . ومع أن المصادر الأصلية (الكتاب والسنة) واحدة فإن البيئة تدخل فى أسباب الاختلاف فى تفسير النصوص ، وإليك أمثالا لتأثير البيئة على أحكام المذهبين .

معلوم أن بيئة الكوفة بيئة مفتوحة ، مما ينتظر معه ولاية أبوية أقل للمرأة بينما بيئة المدينة تعنى أكثر بربوبية الأسرة مما ينتظر معه ولاية أبوية أكبر على المرأة :

الإمام مالك يرى ألا زواج للمرأة بغير ولى . والإمام أبو حنيفة يرى أن المرأة أعطيت التصرف فى مالها فمن باب أولى أن تتصرف فى نفسها، واحتج بآيات الكتاب التى تسند النكاح للمرأة . وأولياء الدم عند الحنفية هم كل ورثة القتيل

رجالا ونساء . بينما أولياء الدم عند المالكية هم ورثة القتيل من الرجال وهلم جرا . حقوق المرأة فى أحكام الفقه الحنفى أوسع كثيرا من حقوقها فى أحكام الفقه المالكى .

وأبلغ أثر فى الأحكام هو ذلك الذى حدث داخل المذهب الحنفى نفسه : قال الإمام أبو حنيفة : « حيث للدولة سلطان والإغاثة قريبة لا حرابة مهما حدث من مغالبة لذلك لاتكون الحرابة فى المصر (المدينة) ولا فى القرية بل تكون فى الخلاء والفيافى » .

وقال تلميذه أبو يوسف : « يمكن أن تكون حرابة فى المصر (المدينة) وفى القرية ، وقطاع الطرق يمكن أن يخيفوا الناس فى هذه المناطق ، وماداموا يخيفون الناس فهى الحرابة » .

قال الكاسانى فى كتاب البدائع معلقا على هذا الاختلاف بين الإمام وتلميذه : « الاختلاف بينهما اختلاف زمان لا اختلاف رأى ، ففى أيام أبى حنيفة كان سلطان الدولة قويا يرهب العصاة ويخيف المفسدين،لذا قرر أبو حنيفة أن قطع الطريق لايتصور فى المدائن والقرى . وأدرك أبو يوسف ضعف سلطان الدولة والناس فى بعض الأمصار والقرى فقرر أن قطع الطريق متصور فيها » .

* * *

وكان للبيئة الفكرية أثرها على كثير من اجتهادات الفقهاء . كان الفكر الفلسفى الإسلامى نشطا ، وكان من آثاره استخدام المنطق فى الاحتجاج للاجتهادات المختلفة . وكان أكثر الفقهاء تأثرا بالفكر الفلسفى هم فقهاء المعتزلة الذين كونت آراؤهم مذهبا فقهيا كاملا ولكنه لم يشتهر كالمذاهب الثمانية . والمعتزلة جعلوا العقل ميزان تفسيرهم لنصوص الشريعة ، ومع أن شأنهم كقوة فكرية طغى حتى بلغ أقصى حالاته أيام الخليفة المأمون فإنه تدهور بعد ذلك فى أيام الخليفة المتوكل ، وثبت ضدهم فقهاء أهل السنة ثباتا أحكم هزيمتهم فكريا . ولكن رغم اندحار مذهبهم فإنه ترك آثارا باقية فى كل الفكر الإسلامى ، ونجد أن إماما من أهل السنة مثل الإمام أبى إسحق الشاطبى يقول فى كتابه الموافقات : « الأدلة الشرعية لاتنافى العقول ، لأن العقل

هو مناط التكليف ، ولهذا يسقط التكليف عند ارتفاعه . وتكليف العاقل بما ينافى العقل كتكليف غير العاقل،بل هو أكبر عبئا وأعظم وزرا وأشد بلاء[٤] » وآخرون جعلوا المصلحة مصدرا أساسيا للأحكام . قال الإمام الغزالى : « إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف فى اتباعها . بل يجب القطع بكونها (أى المصلحة) حجة . فحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين . وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى . لذلك قطعنا بأن الإكراه مبيح لكلمة الردة وشرب الخمر وترك الصلاة والصوم،لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور »[٥] .

وتقدير المصلحة فى تكوين الأحكام بلغ منتهاه عند نجم الدين الطوفى الذى احتج بقوله صلى الله عليه وسلم : « لاضرر ولاضرار » ونادى بتخصيص النصوص نفسها بالمصلحة قائلا :

« ولأن المصلحة هى المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقى الأدلة كالوسائل . والمقاصد مقدمة على الوسائل »[٦] .

ولعل أهم أثر للبيئة الفكرية وعوامل الرأى العام على أحكام الفقه هو أن الاجتهاد بدأ متسامحا متفتحا متمشيا مع البيئة الفكرية الإسلامية المحيطة به فى البداية ثم طرأ على البيئة الفكرية الإسلامية ظروف مثل :

* الخوف من تعدد الآراء والاجتهادات .
* الخوف من تأثير الفكر الوافد .
* الجمود الذى أوجبه الاستبداد السياسى .

فاتجه الفكر الإسلامى إلى الانطواء ، فانعكس هذا كله فى الفقه الذى غادر انفتاحه بالتدرج وأحل الانطواء محل الانفتاح ، فكان أول المذاهب مولدا هو أكثرها تفتحا (المذهب الحنفى) وآخرها مولدا هو أكثرها محافظة (المذهب الحنبلى) .

وإذا قارنا بين تسامح وتواضع الأئمة الأربعة وبين تحزب وتشدد من جاء بعدهم من مقلدين لهم لرسمنا صورة حية للانتقال من الحركة إلى الركود . هؤلاء الأئمة الذين صارت اجتهاداتهم أساسا للتمذهب والتحزب لم يكن التعصب لفتواهم مقصودهم . فقد أفتى الإمام أبو حنيفة يوما فقال له أحد الحاضرين : « أهذا هو

الحق الذى لاشك فيه » ؟ فقال له الإمام : « وقد يكون الباطل الذى لا شك فيه » .

وعندما هم الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور بفرض الموطأ على الأمصار (بجعله الأساس الرسمى للأحكام) قال له الإمام مالك مؤلف الموطأ : « لا تفعل ياأمير المؤمنين ، فقد سبقت إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث . وأخذ كل قوم بما سبق إليهم . فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم » .

وقال الإمام أحمد بن حنبل : « من قلة فهم الرجل تقليده الرجال فى دينه » .

وكان التسامح ظاهرا فى أفعالهم وأقوالهم ، تدل عليه العبارة التى ترددت على ألسنتهم : « قولنا صواب يحتمل الخطأ . وقولهم خطأ يحتمل الصواب » .

هؤلاء الرجال الأتقياء النيرة بصائرهم النافذة عقولهم تصدوا للنصوص الإسلامية الثابتة ، وعرفوا دور العقل والمصلحة ، وامتصوا النافع من ثقافات عصورهم ، وأحاطوا بظروف مجتمعاتهم ، واستخدموا وسائل نافذة ذكية ، فاستنبطوا أحكاما دقيقة المعانى عادلة ونافعة . فأرضوا ربهم وخدموا أمتهم وأورثوا ثروة فقهية خصبة غنية . ومنتهى البر لهم أن ندرك طريقتهم المثلى ونقتدى بها فى مواجهة متغيرات زماننا لاستنباط أحكام عادلة نافعة من نصوص الشريعة الإسلامية .

فى مثل حكيم قيل : « خير لك أن تعلمنى كيف أصطاد السمك من أن تعطينى ألف سمكة » . التعلم من أئمة الاجتهاد لمواجهة ظروف ما خطرت لهم على بال هو الاقتداء الصحيح بهم . أما التحزب لفتاويهم فيجعل ما كان نافعا فى ظروفه ضاراً فى ظروف جديدة . وخير ما نقوله نحوهم هو ما قاله الإمام محمد المهدى بن عبدالله : « جزاهم الله خيرا وصلوا ووصلوا . هم رجال ونحن رجال وعلينا ان نجتهد كما اجتهدوا » .

الفصل الثانى

موجبات الاجتهاد الجديد ووسائله

صورة المجتمع الإسلامى الأبهى هى الأولى ، ومرحلة الفكر الإسلامى الأكثر حيوية وعطاء هى الأقدم - فكان المجتمع المسلم بفضلها مضرب المثل فى الرحمة والعدالة والتسامح . وكان الفكر الإسلامى حجة الدنيا فى الصلاح والفلاح والحرية والحيوية والإبداع .

ثم حل بصورة المجتمع تشويه ، وبالفكر جمود ، وصار المجتمع الإسلامى مضرب المثل فى التواكل والتخلف والاستبداد ، وصار الفكر الإسلامى آية الدنيا فى التحزب والتقليد والجمود . وانبرى أعداء الإسلام الأقدمون من الزنادقة وبعض الكتابيين للصورة القبيحة فروجوا لها .. وبثوها باعتبارها الإسلام . وواصل حملتهم أعداء الإسلام المحدثون من العلمانيين يسارا ويمينا ، فحاكموا الشريعة الإسلامية ببينات استمدوها من تلك الصورة ، وأدانوها ، ونشروا على الناس فى كل مكان حيثيات الحكم وقراراته .

ولم يفقد الإسلام المحامين عنه عبر القرون ، فنهض لنصرته المجاهدون والمجتهدون والمجددون ، مدافعين عنه بالإقدام الشجاع والرأى السديد فانتصروا له عقيدة وشريعة ، وغرسوا غرسا حيا نافعا أثمر الصحوة الإسلامية المعاصرة .

لقد استعانت الصحوة الإسلامية بعوامل عديدة منها إخفاق البدائل العلمانية الوافدة فى تحقيق النعيم الذى وعدت به . لقد فاتها أن تنجز ما وعدت ، بل دخلت على الفكر العلمانى نفسه يمينه ويساره حالة تمزق داخلى وتناقض بين أهدافه ووسائله .

الفكر العلمانى اليوم مترنح تحيط به حيرته ويبهره بريق الصحوة الإسلامية ، لا ، بل الصحوة الدينية التى ظهر لها أثر فى كل مكان فى الغرب وفى الشرق . ولكن الصحوة الدينية عامة لاتشكل خطرا على مصالح الدول الكبرى مثلما تشكل الصحوة الإسلامية ، لأن معناها أن تؤصل الشعوب الإسلامية نفسها بدل انبساطها ميدانا فسيحا للغزو الفكرى والثقافى الوافد . ومعناها أن تطرد غربة السلطة والثروة من ربوعها فتسترد ثرواتها وتخلع حكومات سلبية الإرادة هى كالدمى فى كف المصالح الأجنبية تحركها كما تريد .

لذلك كانت الصحوة الإسلامية خطراً كبيرا على النظام الدولى الحالى ، وهى خطر لايملكون دفعه لأنه مندفع من وجدان الشعوب ، ولايستطيعون إغواءه لأن بدائلهم التى راجت يوما من الأيام ذهب سحرها ووضح إخفاقها .

السلاح الوحيد الذى بقى فعالا فى يد الخصم العلمانى يساره ويمينه هو أن يشير إلى بعض التجارب المحسوبة على الصحوة الإسلامية ويتخذ من إخفاقها أو تخبطها أو عجزها دليلا على عدم جدوى البديل الإسلامى .

إن أقوى حليف للفكر والنظم العلمانية فى يومنا هذا هو الفهم الخاطىء للصحوة الإسلامية والتطبيق الخاطىء للشريعة الإسلامية .

إن الاتجاهات العلمانية يمينا ويسارا لاتخفى سرورها باندفاع المتحمسين بلا خطة ، والانتهازيين بلا إيمان ، نحو راية الإسلام يقتحمون ساحة التطبيق الإسلامى فتبور شعاراتهم وتفشل تطبيقاتهم فيخيب ظن الناس فى البديل الإسلامى فيتجهون مرة أخرى بآمالهم وآلامهم إلى البدائل العلمانية .

إن إخفاق المتحمسين بلا خطة ، والانتهازيين بلا إيمان ، فيما يحاولون من تطبيق للإسلام وارد لأكثر من سبب . ولكن حتى إذا صح العزم وسلمت النيات فإن أمام التطبيق الإسلامى المعاصر مشاكل لا تزول بمجرد صحة العزيمة والحماس . ومن المشاكل الهامة التى ينبغى حلها ليستقيم التطبيق الإسلامى فى هذا العصر مشكلة أحكام الفقه . إن المراجع التى سيرجع إليها كل من يريد تطبيق الشريعة هى كتب فقهاء المذاهب وقد رأينا كيف استنبط المجتهدون تلك الأحكام ؟ وكيف تأثروا بفكر بيئاتهم وظروفهم الاجتماعية وعرف بلدانهم ، فمع

أنها منطلقة من نصوص الشريعة ومصادرها فإنها تحمل معها أصداء واقع تغير تغيُّرا كبيرا . لذلك لايصح أن يقوم التطبيق الإسلامى المعاصر على تلك الأحكام .

الحاجة إلى اجتهاد جديد

ولكى أستدل على أن الأحكام التى اتفق عليها جمهور الفقهاء فى كثير من القضايا لا تلائم عصرنا مما يوجب اجتهادا جديدا سأورد سبع قضايا هامة أستمدها من الفقه الجنائى الإسلامى على سبيل المثال لاالحصر . إن ما اتفق عليه الجمهور فى هذه القضايا كان متقدما فى زمانه وكان أعدل ما فى ظروفه ، ولكن بعد اثنى عشر قرنا من الزمان انصرمت ظهر ما يوجب مراجعتها ، سأذكر القضايا السبع وهى تبرز :

أ – أن ما اتفق عليه جمهور الفقهاء لايلائم عصرنا .

ب – أن نصوص ومقاصد الشريعة أوسع من الأحكام التى استنبطها الجمهور مما يتيح المجال للاجتهاد الجديد .

القضية الأولى :

الأحكام الخاصة بغير المسلمين : الأحكام التى حددها جمهور الفقهاء تضع غير المسلم فى درجة أقل من درجة المسلم وهذا يستعدى الأقليات غير الإسلامية فى البلاد الإسلامية على تطبيق الشريعة الإسلامية .

١ – قال تعالى : **﴿ قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولاباليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾** (التوبة ٢٩) .

قال الماوردى : ولايدينون دين الحق ، فيه تأويلان : أحدهما ما فى التوراة والانجيل من اتباع الرسول وهذا قول الكلبى ، والثانى الدخول فى الإسلام وهو قول الجمهور . وفى الجزية تأويلان : أحدهما حتى يدفعوا الجزية،والثانى حتى يضمنوها . وفى قوله عن يد تأويلان : أن يعتقدوا أن لنا فى أخذها منهم يدا وقدرة، والثانى أنهم أذلاء مستكينون .

وفى قوله وهم صاغرون تأويلان : أحدهما أذلاء مستكينون،والثانى أن تجرى عليهم أحكام الإسلام [٧] .

وفى كلمة الجزية نفسها معنيان:أحدهما من جزاء بمعنى عقاب أى عقاب على عدم إسلامهم ، والثانى من جزاء بمعنى عوض عن قيامهم بمهام الحرب . وواضح مما جاء فى كتب الفقه أن الجمهور أخذ بالتفسير الأشد لهذا النص القرآنى وبالفهم العقابى للجزية .

٢ – وهناك حدود مقامة بسبب معصية دينية مثل شرب الخمر .

جمهور الفقهاء يرون أن الذمى أى غير المسلم المقيم فى دار الإسلام، والمستأمن أى غير المسلم الذى يدخل الإسلام بصفة مؤقتة ، هؤلاء يقام عليهم حد الشرب إذا شربوا . أما الرأى الذى قال به الإمام أبو حنيفة فهو : شرب الخمر مباح عند غير المسلمين ومادام الأمر كذلك فلا جناية ولاعقوبة . ونحن أمرنا بتركهم ومايدينون . وعلى فرض أنها محرمة فى كتبهم فنحن لسنا مكلفين بحملهم على ذلك فإنه من مهام رؤسائهم . هذا الرأى كان رأى أقلية لم يأخذ به الجمهور . والجمهور أيضا يرون أنهم – أى الذميين – إذا أمضوا عقد زواج لا يقره الإسلام كزواج الأخت عند المجوس فإن العقد باطل رغم أن دينهم يجيزه . وفى هذه النقطة أيضا كان رأى أبى حنيفة رأى أقلية خالفه فيه حتى صاحباه : أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

٣ – إذا قتل غير المسلم مسلما يقتص منه . ولكن ماذا إذا قتل المسلم غير مسلم ؟

قال القرطبى : رأى الجمهوز هو أن المسلم لايقتل بغير المسلم ولكن تدفع الدية ويعزر تعزيرا شديدا . وحجتهم :

أ – آية القصاص تخاطب المؤمنين لا سواهم : فالآية لاتفيد القصاص بين المسلم وغير المسلم . ولا عقوبة إلا بنص . وقوله تعالى : ﴿ **فمن عُفِىَ له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف** ﴾ (البقرة ١٧٨) تدل على حصر الأمر فى المؤمنين لأن الإخاء لايكون إلا فى الإيمان .

ب – أن الذمى لا يعتبر محقون الدم بإطلاق ، بل هذا مقيد بحال الوفاء بعهد الذمة . وهذه حال توجد شبهة تدرأ القصاص . هذا الرأى الذى عليه الجمهور لم يقبل الحجة التى تقول : إن الذمى معصوم الدم كالمسلم مما يعنى التساوى بين دمه ودم المسلم . ولم ير أن قاعدة « لنا ما لهم وعلينا ما عليهم » توجب هذه المساواة ، ولم يقبل أن الإخاء كما يكون فى الإيمان يكون فى الإنسانية فالنبى صلى الله عليه وسلم عندما خاطب القرشيين بعد فتح مكة قال : « **ماذا تظنون أنى فاعل بكم ؟** » قالوا : « **أخ كريم وابن أخ كريم** » . فلم ينكر عليهم الخطاب .

أما خطاب المؤمنين فى آية القصاص فلأنهم مكلفون بإقامة أحكام الشريعة . لاليكون لهم استثناء من أحكامها

٤ – وجمهور الفقهاء قرروا أن دية غير المسلم هى نصف دية المسلم ، واستندوا إلى حديث آحاد ، أن النبى ﷺ قضى أن عقل (دية) الكتابى نصف عقل المسلم . وفى هذه النقطة أيضا اختلف رأى أبى حنيفة معبرا هو وأصحابه عن رأى أقلية إذ قالوا : « إن دية الكتابى تنصيف للدية بلا نص ، لأن النص ذكر الدية ولم يذكر نصفها إذ قال تعالى ﴿ **فدية مسلمة إلى أهله** ﴾ (النساء ٩٢) والدماء المعصومة تتساوى .

إن الأحكام الخاصة بغير المسلمين فى أمهات كتب الفقه ترجح ترجيحا كبيرا التقليل من شأن غير المسلمين ، فإذا كان هذا مفهوما فى حالة أن المسلمين غلبوا على هذه البلاد فالذميون عليهم قبول أحكام الغالب والرضا بموقف المغلوب ، وقد كانت على أى حال أحكاما أفضل بكثير مما عهدوا فى ظل الروم والفرس .

وإذا كان ذلك الوضع مفهوما فى ذلك الزمان لأنه يومئذ كان تعاملا شائعا ، بحيث يعد معاملة للآخرين بالمثل .. فهل يعقل الآن أن تكون الأحكام الإسلامية نحو غير المسلمين مطابقة للأحكام التى قررها جمهور الفقهاء ؟ علما بأن الأقليات الدينية فى كثير من البلاد الإسلامية اليوم ليست أقليات مغلوبة كما كانت الأقليات أيام الفتح الإسلامى . كما أن معاملة الدول غير الإسلامية للأقليات الدينية فيها ترقت كثيرا ، فالمعاملة بالمثل توجب تحسينا لمعاملة غير المسلمين فى البلاد الإسلامية .

القضية الثانية : الأحكام الخاصة بالمرأة :

وهنا أيضا لا جدال فى آن الاتجاه الغالب فى الأحكام التى قال بها جمهور الفقهاء يضع المرأة فى درجة دنيا من الإنسانية . ولا غرابة أن تفزع النساء اللائى يعتبرن أنهن اكتسبن حقوقا فى ظل النظم العلمانية إذا علمن أن النظم الإسلامية سوف تسلبهن حقوقهن . ومهما كن مؤمنات حريصات على الإسلام فإن فى اعتماد الأحكام الخاصة بهن على أساس ما اتفق عليه جمهور الفقهاء ما يحرضهن ضد النظم الإسلامية . خذ بعض الأمثال :

١ - الرأى الغالب فى مذاهب أهل السنة أنه لا يجوز للمرأة ولاية القضاء : جاء فى مجمع الأنهر فى الفقه الحنفى : ويجوز قضاء المرأة لكونها من أهل الشهادة . ولكن يأثم المولى لها للحديث : « لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » وإن وليت القضاء ففى غير حد أو قصاص .

والرأى السائد فى المذهب المالكى .. جاء فى تبصرة الأحكام ، قال القاضى عياض رحمه الله فى التنبيهات : « وشروط القضاء التى لايتم القضاء إلا بها عشرة : الإسلام ، والعقل ، والذكورة ... الخ ، ولا يصح من المرأة لنقصها ، ولأن كلامها ربما يكون فتنة وبعض النساء تكون صورتها فتنة » .

وابن فرحون يقطع بعدم جواز تولية المرأة ، وهذا هو الرأى السائد فى الفقه المالكى .

وفى الفقه الشافعى يقول الماوردى فى الأحكام السلطانية فى شروط ولاية القضاء : « فالشرط الأول منها أن يكون رجلا وهذا الشرط يجمع بين صفتين : البلوغ والذكورة ... وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات » .

أما الفقه الحنبلى فلا يجيز أن تلى المرأة القضاء إطلاقا . قال ابن قدامة فى المغنى : « لنا حديث : ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » . ولأن القاضى يحضر محافل الخصوم والرجال ويحتاج إلى كمال الرأى وتمام العقل والفطنة . والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأى ليست أهلا للحضور فى محافل الرجال ... الخ ..

٢ - وكما منع الجمهور قضاء المرأة منعوا شهادتها فى قضايا الحدود والقصاص لأسباب مماثلة .

٣ – كذلك منع جمهور الفقهاء دخول المرأة فى أيمان القسامة استضعافا لشهادتها .

٤ – قال ابن قدامة في المغنى ما نصه : « قال المنذر قال ابن عبد البر أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل . وحكى غيرهما عن ابن عليه والأصم أنهما قالا : « ديتها كدية الرجل » لقوله صلى الله عليه وسلم : فى النفس المؤمنة مائة من الإبل » . وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة ، فإن فى كتاب عمرو بن حزم : « دية المرأة على النصف من دية الرجل » . وقال صاحب البدائع فى معنى هذا الإجماع : « إن آراء الصحابة أعلنت من بعضهم ولم ينكر سائرهم فكان إجماعا سكوتيا » – كثيرون لا يعتبرون الإجماع السكوتى إجماعا . وقد أيد صاحب البدائع رأيه هذا بدليلين آخرين هما :

أ – أن المرأة فى الميراث تأخذ نصف الرجل فتكون فى الناحية المالية مقدرة بنصف الرجل .

ب – أن الدية تعويض عن المفقود وتقويم لما نقص المجتمع بفقده . وذلك يقتضى أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض فقد الرجل لأن منافع المرأة دون منافع الرجل . وتقدير هذا التعويض يكون بتقدير الميراث وهو أن يكون على النصف .

٥ – وهنالك آراء وإن لم تكن آراء جمهور الفقهاء لكنها منسوبة لبعض أعلام الفقهاء وتصور هذه النظرة المتمسكة بنقصان المرأة . روى عن ابن شهاب والزهرى والليث بن سعد أنه إذا قتلت المرأة زوجها يقتص منها وتقتل . ولكن إذا قتلها زوجها لايقتص منه ولكن تكون دية مغلظة . والحجة : أن عقد الزواج يفيد نوع ملك للزوج على زوجته . أى أن القصاص يسقط لقيام شبهة الملك للزوج على زوجته بموجب عقد الزواج . وبناء على هذه الفتوى فإن الرجل يقتص له من المرأة فى الأطراف فإن قطعت يمينه تقطع يمينها وهكذا . ولكن لايقتص للمرأة من الرجل فى الأطراف بل يلزم الرجل إن قطع يدها بدفع الدية ..

القضية الثالثة : أحكام الرق .

الرق فى الإسلام إذا تتبعنا النصوص فى الكتاب والسنة يعامل كحالة طارئة على

مبادىء أساسية هي :

قال تعالى : ﴿ **يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء** ﴾ (النساء ١) .

وقال تعالى : ﴿ **يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (الحجرات ١٣) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « **الناس لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى** » .

والاعتراف بالرق في الكتاب والسنة يفهم منه تنظيم لواقع يقوم على المعاملة بالمثل في ظروف الحرب والمغالبة . ورغم ذلك فإن تحرير الرقاب في الكفارات أمر واجب ومساعدة الأرقاء على شراء حريتهم عن طريق نظام المكاتبة أمر يحث عليه القرآن .

كذلك يطلب تحرير أمهات الأولاد إذا ولدن . ويطالب الناس بحسن المعاملة لمن في الرق ، ويكون أدنى سوء معاملة سببا في العتق . قال صلى الله عليه وسلم : « **من لطم عبده فكفارته عتقه** » . فالفهم الصحيح للنصوص الإسلامية هو أن الناس في الأصل سواسية . وأن الرق حالة عارضة سلطت عليها نظم وممارسات تقضي عليها تدريجيا .

ولكن أحكام الفقه التي قال بها جمهور الفقهاء كانت متأثرة ببيئة زمانها الفكرية والاجتماعية ، فعاملت الرق كمؤسسة إسلامية دائمة . وأطالوا في تفصيل حقوق وواجبات العبيد ، والافتراض القائم في تلك الأحكام أن نظام الرق متوقع له الدوام .

القيم الفكرية والاجتماعية السائدة في عصرنا ترفض الرق . وهذا يخلق واقعا يتمشى مع ما كانت الشريعة تهدف إلى تحقيقه بالتدريج . فلا غرابة أبدا في نظر الشريعة الإسلامية أن تقوم النظم الاجتماعية والأحكام في المجتمع على أساس المساواة بين الناس .

وسواء نظرنا للأمر من خلال مبادىء الشريعة الخالدة أو من مقياس عصرنا فإن الأحكام المطلوبة التي نجدها في كتب الفقه تثبت الرق وتعامله على أنه حالة

دائمة ، وهذا يخلق نفوراء،ويزود الفكر المعادى للإسلام بذخيرة يستخدمها فى حملاته .

إن الذين يعادون الإسلام ويستخدمون مسألة الرق سلاحا فى الهجوم عليه يغفلون أن الرق فى الإسلام مهما كان فقد كان أرحم ألف مرة من الرق الأوربى والأمريكى،حيث كانت تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسى من أفريقيا إلى أمريكا مشاهد رعب كأنها من هول يوم القيامة . وربما اعترفوا بهذه الفظاعات وقالوا إننا ندين ذلك الماضى ونعترف بما فيه من ظلم ونحاول تطهير حاضرنا منه .

ونحن لكيلا لا ندخل فى تناقضات عاجزة ينبغى أن نعتبر الرق مؤسسة طارئة فى الإسلام ، وأن نعتبر تلك الأحكام المطولة التى صاغها الفقهاء متعلقة بفترة تاريخية انقضت . وعلينا أن نوضح أن نصوص ومبادىء الشريعة الخالدة هى أول نصوص فى التاريخ عرفت حقوق الإنسان . ونقيم أحكام الفقه الإسلامى المعاصر على مبادىء الشريعة الخالدة . الأحكام التى قررها جمهور الفقهاء بالنسبة للعبيد عاملتهم فى مسائل القصاص فى النفس ، وفى الأطراف ، على أساس أنهم مال أى قامت الأحكام على المالية الطارئة عليهم ، وصرفت النظر عن الآدمية الأصلية فيهم ، ولما كانت هذه الأحكام تتعارض مع بعض الأحاديث المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم مثل قوله : « **المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم** » . وقوله : « **من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه** » .. فإن هذه الأحاديث لم يؤخذ بها .

القضية الرابعة : ولاية الأمر :

ولى الأمر أو الحاكم هو المنوط به تنفيذ الأحكام . وقد أسهب الفقهاء فى بحث ولاية الأمر فى نظام الإسلام ، ونشأ من بحثهم عدة نظريات ، وأهمها نظريتان فى الفصل الخاص بالحكم فى النظام الإسلامى . ولكن هنا نكتفى بذكر النظام الذى ارتضاه جمهور أهل السنة .

وإليك خلاصة عن الإمامة مستخلصة من الأحكام السلطانية للماوردى

(٥٤٠ هـ) والإمامة والسياسة لابن قتيبة (٢٧٦ هـ) والمقدمة لابن خلدون .
قالوا :

أ - الإمام يختاره أهل الحل والعقد ، وهم صفوة ينبغى أن تتوافر فى أفرادها الشروط الآتية :

أولا - العدالة الجامعة لشروطها أى الورع والتقوى .

ثانيا - العلم الذى يتوصل به لمعرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها .

ثالثا - الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف .

ب - وهناك أسلوبان لاختيار الإمام:أن يختاره أهل الحل والعقد،أو أن يستخلفه الإمام القائم .

ج - والشروط الواجب توافرها فى الإمام هى :

أولا - العدالة الجامعة لشروطها أى:الورع والتقوى .

ثانيا - العلم المؤدى للاجتهاد .

ثالثا - سلامة الحواس .

رابعا - سلامة الأعضاء .

خامسا - الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .

سادسا - الشجاعة والنجدة المؤدية لحماية البيضة .

سابعا - أن يتصل نسبه بقريش .

هذه الأسس سليمة فى حد ذاتها بالنسبة لعصرها ولكنها لم تتحقق فى عصرها . فإذا استثنينا الصدر الأول والخليفة الأموى الصالح عمر بن عبدالعزيز فإننا لا نكاد نجد من خلفاء العهود الأخرى من تصدق عليه هذه الأسس خاصة شرط الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد .

ورغم أن غالبية الخلفاء كانوا إلى حد كبير قاصرين دون الشروط التى حددها الفقهاء لولى الأمر أو الإمام أو الخليفة فإن الرأى الغالب فى المذاهب الأربعة استسلم لولاية الأمر الواقع ، وأقر أن الإمام لا ينعزل إذا كان فاسقا أو ظالما أو

معطلا للحقوق . ومن ثم فلا يجوز الخروج عليه بقصد عزله وتولية غيره لأن إباحة الخروج عليه تدعو الى عدم الاستقرار وكثرة الفتن والثورات واضطراب أمور الناس .[٨] .

هذا الرأى الذى اتفق عليه جمهور الفقهاء فتح الباب واسعا لتحكم الاستبداد والمستبدين ، صارفين النظر عن الشورى ، مكرهين الناس على أهوائهم ، راضين عن مباركة جمهور الفقهاء لامتثال الناس لطاعتهم . هذا الذى ارتضاه جمهور الفقهاء مما لايلائمنا الآن ، ولا خلاص للشرق إلا أن يستلهم مبادىء الشورى والعدالة والحرية التى يوجبها الإسلام ويطرد وباء الاستبداد من دياره .

القضية الخامسة : مسألة البغى :

افترض جمهور الفقهاء شروطا معينة فى ولاية الأمر كما ذكرنا . وعندما لم تتحقق عمليا أوجبوا طاعة أولياء الأمر بحكم الأمر الواقع . وكان افتراض قيام ولاية شرعية عادلة أساسا لا ستنباط أحكام عن معارضيهم فى الرأى السياسى والخارجين عليهم . ورغم عدم توافر الشروط اللازمة فى ولى الأمر فإن جمهور الفقهاء أجازوا معاملة معارضيه على أنهم بغاة وأجازوا تطبيق أحكام البغى عليهم .

لقد ذكرنا فى الفصل الخاص بالحدود فى الجزء الأول تعريف الفقهاء للبغى . ومهما كانت التعريفات النظرية فإن الموقف الذى ساد بين جمهور الفقهاء هو اعتبار من خالف ولى الأمر من البغاة مهما كان ولى الأمر ناقص الأهلية ظالما . قال الاستاذ عبدالقادر عودة : « ومع أن العدالة شرط من شروط الإمامة إلا أن الرأى الراجح فى المذاهب الأربعة ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[٩] .

إن هذا الذى اتفق عليه جمهور الفقهاء لا يلائم ظروفنا المعاصرة بل يفتح بابا للظلمة والمستبدين فيعاملون معارضيهم من دعاة الإصلاح والصلاح ومخالفيهم السياسيين معاملة البغاة .

القضية السادسة : الردة

لقد اتفق جمهور – الفقهاء كما رأينا – على أن فى الردة حدا ولم يدخل

الخلاف بينهم إلا فى الاستتابة وأحكامها وأيامها . وأدلة الجمهور على حد الردة تقوم على حديثين :

* الحديث الأول : **« من بدل دينه فاقتلوه »** .

* الحديث الثانى : **« لا يحل دم امرىء مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان ، وقتل نفس بغير نفس »** .

لقد تعرض لهذا الموضوع ولاتفاق الجمهور جماعة من الفقهاء فى عصرنا هذا . وإليك ما قاله الشيخ عبدالمتعال الصعيدى :

القرآن لايتضمن آية واحدة تنص على عقاب المرتد بل نفى الإكراه فى الدين . وقيل فى إبطال ما قاله إن هذه الآية : ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ (البقرة ٢٥٦) متعلقة بعدم إكراه أهل الكتاب لا المرتد من المسلمين . وقد أشرنا إلى الاختلاف في مناسبة نزول هذه الآية،ولكن أليس لافتا لنظر الناظر فى كتاب الله أنه ذكر الردة فى مواطن عديدة واستنكرها غاية الاستنكار ولكنه لم يقرر لها عقوبة ؟ قال تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولاليهديهم سبيلا** ﴾ (النساء ١٣٧) .

وقال : ﴿ **وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره** ﴾ .. (آل عمران ٧٢) . وقال : ﴿ **كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق** ﴾ (آل عمران ٧٦) .. وقال : ﴿ **ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة** ﴾ (البقرة ٢١٧) .. وقال : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه** ﴾ الآية (المائدة ٥٤) .. إن الله لم يذكر عقوبة دنيوية للردة مع كثرة ذكره لها . والسنة ذكرت عقوبة فى الحديثين المذكورين وهما حديثا آحاد،وأحاديث الآحاد لا تفيد قطعا الورود عن النبى صلى الله عليه وسلم بل ظنا . وهذا حكم خطير يفضى إلى الإعدام لا يجوز أن يسند إلى نص ظنى . قال الشيخ عبدالوهاب خلاف : « القرآن لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين : الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا ، والذين يقتلون النفس بغير حق ، والذين يرمون المحصنات ، والزانية

والزانى ، والسارق والسارقة . ثم قال : « أما سائر الجرائم فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولى الأمر أن يقدروا عقوبتها »[١٠] .

إن فى الردة معصية عقابها عند الله،وفيها كذلك ثلاث جنايات هى :

أ – الإسلام دين ودولة،ويتداخل الولاء الدينى والسياسى فى ظل النظام الإسلامى . والدولة تسن من القوانين ما تحمى به كيانها وولاء مواطنيها لها . ولابد من إنزال عقاب على المرتد لمنع الضرر الذى يسببه التقلب فى الولاء للنظام السياسى الذى يحميه .

ب – التقلب فى الدين فيه استخفاف بالدين ينبغى منعه .

ج – التقلب فى الدين فيه إيذاء للشعور الدينى لدى الآخرين .

لذلك ينبغى أن يعاقب على الردة عقابا تعزيرياً . والحجة التى ساقها الإمام ابن القيم لعقاب المرتد هى الأقوى لأنها توفق بين عقابه وبين مبدأ لا إكراه فى الدين . وقد رأى ابن القيم – وهو يؤيد قتل المرتد – أن المسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة فى الإسلام ، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية وأسرارها من تذرع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام . وقد أشار القرآن لهذا المعنى فى قوله تعالى **﴿ وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ﴾** (آل عمران ٧٢)[١١] .

إن تحديد عقوبة رادعة تحمى المجتمع المسلم من تلاعب المرتدين واجب ، على أن يوفق بين ذلك وبين حرية الاعتقاد التى يكفلها الإسلام . ولكن ما اتفق عليه جمهور الفقهاء بشأن المرتد بالصورة التى رأوها يمس مبدأ : « لا إكراه فى الدين » ، ولا يناسب التسامح المطلوب فى هذا الزمان،ويتعارض مع مصلحة الإسلام الآن ، لأن الذين يدخلون فى الإسلام طوعا واختيارا فى كل أنحاء العالم أضعاف أضعاف من يخرجون منه . وأصحاب الأديان الأخرى ينتظرون منا المعاملة بالمثل .

القضية السابعة : تطبيق الأحكام على رعايا الدول الأخرى

قسم الفقهاء العالم إلى قسمين هما : دار الإسلام،وهى بلاد المسلمين .والقسم

الثانى : دار الحرب،وهى البلاد غير الإسلامية .

ورأى جمهور الفقهاء هو أن المسلمين فى دار الحرب يظل ولاؤهم كما هو للدولة الإسلامية وتطبق عليهم الأحكام الإسلامية وهم مقيمون فى دار الحرب . أما الحربيون - رعايا الدول غير الإسلامية - فيدخلون دار الإسلام بموجب عهد أمان إن أرادوا ويسمون مستأمنين . وهم فى دار الإسلام يخضعون لأحكام الدولة الإسلامية كما يخضع لها الذميون وهم غير المسلمين المقيمين بصفة دائمة فى دار الإسلام . والمستأمن يعامل مثلما يعامل الذمى ، وقد أشرنا لما أخذناه على معاملة الذمى فى رأى جمهور الفقهاء فى بحثنا للقضية الأولى .

هذه المعاملة لرعايا الدول الأخرى تقوم على أمرين هما : أن علاقات الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى هى علاقات حرب وكل رعايا تلك الدول حربيون . والأمر الثانى : الدولة الإسلامية تفرض أحكامها على رعاياها حيثما كانوا ولا تسمح للدول الأخرى بفرض أحكامها على رعاياها إذا حلوا فى دار الإسلام فتمنع المعاملة بالمثل .

هذه الأسس قال بها جمهور الفقهاء ، وسنرى فى فصل لاحق أن الشريعة الإسلامية تسع قيام علاقات دولية على السلام والمعاملة بالمثل للآخرين . ويكفى هنا أن نقول إن ما اتفق عليه جمهور الفقهاء بشأن رعايا الدول الأخرى لا يلائم ظروفنا المعاصرة .

* * *

وفى هذه القضايا السبع ، وهى قليل من كثير ، فإننا لانستطيع الأخذ بما قاله جمهور الفقهاء فى زماننا هذا : ونخلص من هذا البحث إلى النقاط السبع الآتية .

أولا - أن ما قاله جمهور الفقهاء فى هذه القضايا استنباط أمين للأحكام من أصول الشريعة . استنباط قاموا به متأثرين بظروف زمانهم الفكرية والاجتماعية ، فكونوا ثروة فقهية ضخمة . ومهما قلنا عن الأحكام التى استنبطوها واتفق عليها جمهورهم فإنها بالقياس لزمانها وممارسات معاصريها آية فى الدقة والعدالة .

ثانيا – أن ما اتفق عليه رأى الجمهور فى هذه القضايا وكثير غيرها وارد مخالفته من نصوص الشريعة الإسلامية نفسها ، لأن الشريعة كانت – ومازالت ، وستظل – أوسع من فهم البشر لها ، وقد خالفه بالفعل آحاد وأقليات من الفقهاء حتى فى العصور الأولى . إن الشريعة الإسلامية أوسع من الفقه الذى نما فى أحضانها قديما . و الفقه الإسلامى المعاصر يستطيع أن ينمو فى أحضان الشريعة واعيا بظروف زمانه أسوة بنمو فقه الأقدمين فى أحضانها الرحبة .

ثالثا – أن تراث الفقه الإسلامى الذى نما فى الماضى تراث تاريخى لصيق الصلة بعصره فكرا وظروفا اجتماعية . ولكن التقليد أخرجه من حجمه التاريخى وأحاطه بقدسية حتى صار ذلك الفقه وما تكون من مذاهب هو الشريعة الإسلامية نفسها فى نظر كثير من الناس . وفى هذا ظلم للفقه لأنه يلبسه جلبابا أوسع منه ، وظلم للشريعة الإسلامية لأنه يلبسها قميص حديد من صنع البشر .

رابعا – عندما يشار إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، تذهب أذهان الكثيرين من مؤيدى الشريعة ومن معارضيها إلى أن المقصود هو تطبيق الأحكام التى استنبطها الفقهاء قديما ، واتفقت عليها مذاهبهم أو اتفق عليها جمهورهم .

خامسا – أن أقوى سلاح يستخدمه الفكر العلمانى الوافد هو أن دعوة تطبيق الشريعة الإسلامية هى عودة للوراء فكريا واجتماعيا . عودة يستشهدون عليها بأن التطبيق سيقوم على أحكام مشبعة بظروف استنباطها الفكرية والاجتماعية .

إن رواد الفكر العلمانى الوافد يجدون تجاوبا من كثير من الناس،لا اقتناعا إيجابيا بأفكارهم ولكن خوفا من قهر إسلامى يخشونه ويحسبونه رجوعا بالفكر والمجتمع إلى الوراء .

وكثير من دعاة التطبيق الإسلامى لا يجهدون أنفسهم لبيان البديل الإسلامى ، وربما لم يجهدوا أنفسهم فى فهمه ، فهم يتمسكون به ويجدون استجابة من كثيرين لا على أساس اقتناع إيجابى ولكن على أساس أن فى الشعار الإسلامى حماية من الفكر الوافد وحفاظا على الأصالة والكرامة .

سادسا – لذلك فإننا مطالبون أن تكون أولى خطواتنا لبعث الإسلام وتطبيق

الشريعة ثورة فكرية ثقافية . ثورة تؤكد أمرين تأكيدا واضحا هما :

* احترام اجتهادات الفقهاء الأقدمين ، والاعتراف لها بقيمتها التاريخية ، وتجاوزها فى ظروفنا المعاصرة .

* استعدادنا للاستفادة من كل الفكر الإنسانى استفادة تقوم على أصالتنا الفكرية والثقافية وتحرر تماما من التبعية .

سابعا – أن اختلافات الفقهاء لم تكن من أجل الاختلاف ، ولكنها استنباطات من أصول الشريعة أعملوا فيها عقولهم وحاولوا فيها معالجة قضايا زمانهم المتجددة المتنوعة .

وكان أسلوب أهل السنة للاجتهاد ومعالجة المتنوع والمستجد هو الاجتهاد الفردى الذى يقوم به الأفراد من علماء وأساتذة وقضاة . ويكتسب اجتهادهم أو فتواهم وزنا من استجابة الآخرين من تلامذة وفقهاء وجمهور لآرائهم .

إن أسلوب نمو الفقه السنى هو اجتهاد المجتهد وتجاوب الأمة . إنها معادلة الاعتماد فيها على عصمة الأمة . هذه القاعدة مختلفة عند الشيعة حيث التعامل مع المتنوع والمستجد يقوم على قرار الإمام المعصوم . عصمة الأمة عند أهل السنة تقابلها عصمة الإمام عند الشيعة .

ونحن فى هذا العصر لا نستطيع حقا وصدقا أن نعتمد على الاجتهاد الفردى الذى يمارسه الأفراد فتتجاوب الأمة مع الزمن ، ولا نستطيع أن نعلق آمالنا بقرار الإمام المعصوم .

نحو تطوير الفقه الإسلامى :

إن الوسيلة الأفضل فى ظروفنا المعاصرة لتطوير الفقه الإسلامى وجعل أحكامه مادة للقوانين هى تكوين مؤسسة مكونة من ثلاث شعب .

الشعبة الأولى : هيئة الموسوعة . وهى هيئة للموسوعة الإسلامية مهمتها إحصاء كل آراء المجتهدين المسلمين عبر العصور ، وإحصاء وتنظيم أدلة الآراء المختلفة . وبيان الآراء التى كانت محل اتفاق الجمهور وآراء الآحاد والأقليات ، وجعل كل تراث الفقه الإسلامى وتفسير القرآن والأحاديث مبوبا ومرتبا ،

بحيث يسهل الرجوع إليها بسرعة ودون عناء .

الشعبة الثانية : هيئة الخبراء . وهى هيئة تتكون من علماء فى الشريعة الإسلامية وفقهاء ومتخصصين فى القانون الوضعى وفى الاقتصاد وفى السياسة وفى الإدارة وفى العلاقات الدولية وسائر العلوم الاجتماعية، وينظم هؤلاء أنفسهم داخليا بحيث يستطيعون استنباط أحكام من الكتاب والسنة واقتراح ديوان قانونى شامل : جنائى ، مدنى ، شخصى ، دولى . وحيثما لا يتفق رأيهم حول الاستنباطات المختلفة يسجلون الآراء المختلفة .

الشعبة الثالثة : هيئة تشريعية . وهى هيئة تنوب عن الأمة نيابة صحيحة وحرة . هذه الهيئة هى التى تنظر فى ديوان القوانين الذى تعده هيئة الخبراء وتشرع بأغلبيتها القوانين . ولها أن تبادر ماتشاء فى سن التشريعات، على أن تستعين بهيئة الخبراء للتأكد من أن تشريعاتها لا تعارض أصلا قطعيا من أصول الشريعة الإسلامية .

هذه المؤسسة ذات الثلاث شعب هى المؤسسة التشريعية الإسلامية الملائمة لمبادىء الإسلام والمناسبة للعصر الحديث .

الفصل الثالث

إدارة العدل

لقد تحدثنا فى الفصل السابق عن تطوير أحكام الفقه الإسلامى من أصول الشريعة لتكوين قوانين شاملة تحكم حياة الناس فى العصر الحديث فى كل المجالات ، المدنية ، والجنائية ، والشخصية والدولية .

ومهما كان القانون عادلا ودقيقا فينبغى أن ينهض بتطبيقه على الجناة قضاء عادل ، ملم بالأحكام والظروف ، أمين ، مطمئن،لاتغريه رغبة ولاتهدده رهبة .

فى الصدر الإسلامى الأول :

كان النبى ﷺ رئيس الدولة الإسلامية وكانت سلطات الدولة كلها ، التشريعية والقضائية والتنفيذية ، فى يده . ثم تعاقب على رئاسة الدولة الخلفاء الراشدون بعد وفاة النبى ، وكانوا صنفا فريدا من الناس،فما نالوا مناصبهم كما كان يفعل معاصروهم من أباطرة وأكاسرة عن طريق الوراثة ولا عن طريق القوة الغالبة . بل نالوها خلافة للنبى ﷺ فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وأهلهم لتوليها تقواهم وعلمهم وبلاؤهم ورضا المسلمين بهم رضا عبروا عنه عن طريق الشورى والبيعة الاختيارية . وكان الخلفاء الراشدون يعلمون أنهم باستخلافهم لم يصبحوا ملوكا ولاحكاما مطلقين ، بل كما قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه : « وليت عليكم ولست بخيركم . فإن أصبت فأعينونى ، وإن أخطأت فقومونى » .

وكان النبى والخلفاء الراشدون من بعده يمارسون القضاء مباشرة حينا ويولونه غيرهم أحيانا ملزمين أنفسهم فى كل حال بالعدل . وهذا هو النبى ﷺ وهو نبى

يوحى إليه ينبه خصمين مثلا أمامه أنه يقضى بينهما اجتهادا لكيلا يتوهما أنه يقضى بينهما بالوحى مناشدا إياهما التعاون معه لإحقاق الحق .

روى البخارى ومسلم أن الرسول ﷺ قال لرجلين اختصما إليه فى مواريث وليست بينهما بينة : « إنما أنا بشر مثلكم . وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن – أبلغ – بحجته من بعض ، فإذا قضيت له فإنما هى قطعة من نار » . النبى ﷺ والخلفاء الراشدون عليهم رضوان الله تولوا القضاء وكان فى تقواهم وخوفهم ربهم ضمان للحكم بين الناس بالعدل . ثم وقعت الفتنة الكبرى واختلف المسلمون وانحسم الأمر بقيام نظام جديد . نظام وراثى تسنده القوة . جاء فى الكامل لابن الأثير أن معاوية عندما أراد أن يأخذ البيعة لابنه يزيد فى عام ٥٥ هـ كتب إلى الأمصار ليفدوا عليه لأخذ البيعة لابنه يزيد فوفدوا . فتكلم بعضهم ثم قام يزيد بن المقفع فقال : « أمير المؤمنين هذا » وأشار إلى معاوية ، « فإن هلك فهذا » وأشار إلى يزيد . ثم قال : « ومن أبى فهذا » وأشار إلى سيفه . فقال له معاوية : « اجلس فإنك سيد الخطباء » .[١٢] فكانت تلك البيعة انقلابا فى الدولة الإسلامية غيرت مجراها كله وأقامت نظام حكم وراثى : وفرض ذلك النظام الطاعة له بالسيف ، وكان واضحا من رجالات العلم والفقه أنهم متحفظون نحوه . والدليل على ذلك التحفظ أن أول أئمة المذاهب أبا حنيفة رفض أن يتولى القضاء الذى عرضه عليه أبو جعفر المنصور . بل وكان لأبى حنيفة مودة مع دوائر المعارضة للنظام الحاكم ، حتى إنه وهو يصف عامين قضاهما فى صحبة الإمام جعفر الصادق – إمام الشيعة – قال : « لولا السنتان لضاع النعمان » .

وثانى أئمة المذاهب الإمام مالك كان أيضا متصلا بدوائر المعارضة : جاء فى تاريخ الطبرى أن مالكا بن أنس استفتى فى الخروج مع محمد بن عبد الله بن الحسن بن على . وقيل له إن فى أعناقنا بيعة للخليفة أبى جعفر المنصور . فقال مالك : « إنما بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين » . فأسرع الناس إلى محمد ولزم مالك بيته .[١٣] ورغم هذا الموقف المتحفظ من الحكام وماصحبه من سوء معاملة وجدها الفقهاء من الحاكمين فإن نوعا من التعايش السلمى نشأ بين الفريقين ، لأن الفقهاء خافوا شرور الفتن والاضطرابات فاستسلموا للحكام رغم قيام حكمهم على الإكراه . وعامل الحكام الفقهاء باحترام خشية تأثيرهم السلبى على الرأى العام .

ومن مقتضيات هذا التعايش الذى لم يكتبه أحد بل نما بالتدرج تحاشى الفقهاء كثرة الخوض فى ذلك الفرع من الفقه المتعلق بالخلافة وأسسها ، لأنهم إذا فعلوا لأوجبوا قيام الخلافة على الشورى لا على الإكراه،ولجلب ذلك سخط الحاكمين . أقول تحاشوا الإكثار من الخوض فى الموضوع وإن كان بعضهم خاض فيه بحذر كما سنرى . وكان الفقهاء مهتمين بعدم تدخل الحكام فى عدالة تطبيق الأحكام الشرعية مما جعلهم يدققون تدقيقا شديدا فى البينات وتفصيل ضمانات العدالة .

فى العصر الأموى وبداية العصر العباسى .

وإذا أطللنا إطلالة على حال القضاء وإدارة العدالة فى العصر الأموى وبداية العصر العباسى لوجدنا المعالم الآتية :

أ – كان كل قاض مجتهد يحاكم القضايا التى تعرض له بالرجوع لمصادر التشريع الأصلية ، منتهجا نهجا شبيها بنهج معاذ بن جبل الذى قصته لنا كتب الحديث عندما هم الرسول ببعثه لليمن . فأدى هذا النهج الاجتهادى الحر إلى اختلاف أحكام القضاة فاختلفت فى القضايا المتشابهة،وتضاربت قرارات القضاة حتى فى البلد الواحد .

ب – ولم تقم إدارة واحدة للقضاء،فكان كل قاض بمثابة الوالى على ناحيته يعمل مستقلا عن غيره من القضاة تابعا لولى الأمر .

ج – وكان القضاة تحت رحمة ولاة الأمر يعينونهم أو يعفونهم كما شاءوا وربما تدخلوا فى تصرفاتهم وأعمالهم .

د – وحتى عندما لايتدخل الولاة تدخلا مباشرا فى أعمال القضاة فإنهم كانوا لايلتزمون بتنفيذ قرارات القضاة حتما،فإن شاءوا نفذوا وإن شاءوا،عطلوا .

أبو يوسف وإصلاح القضاء :

هذه المسائل عولج بعضها فى العهد العباسى وذلك عندما تولى أبو يوسف – (توفى حوالى ١٩٠ هـ) – صاحب الإمام أبى حنيفة ولاية القضاء . وكانت الإصلاحات التى تمت على يده هى :

أ – كان أبو يوسف يختار القضاة الأحناف مما جعل المذهب الحنفى أشبه بقانون

الدولة الرسمى ، فأدى ذلك إلى اتساق الأحكام على أساس المذهب الحنفى .

ب - وصار للقضاء إدارة موحدة على رأسها أبو يوسف نفسه مما وضع حدا للاضطراب الإدارى فى القضاء .

ولكن حرص الفقهاء والقضاة على الدقة فى البينات وحرصهم على استمداد الأحكام من مصادر مستقلة عن الدولة (من اجتهادات المجتهدين فى أول الأمر ثم من المذهب الحنفى بعد ذلك) .. هذان العاملان دفعا الحكام إلى إقامة مايشبه المحاكم الخاصة فى العرف القانونى الوضعى . فأقاموا صاحب المظالم وأوكلوا إليه النظر فى القضايا التى تكون الدولة طرفا فيها . أو يكون موظفوها طرفا فيها . وأقاموا صاحب الشرطة وأوكلوا إليه النظر فى القضايا الجنائية . وصاحب المظالم وصاحب الشرطة كلاهما كانا تحت إدارة خاضعة مباشرة للحاكم .

إيجابيات وسلبيات :

وبمضى الزمن استقر حال القضاء فى ظل الدولة أو الدول الإسلامية القديمة على النحو الآتى :

أ - قضاء ذو إدارة موحدة على رأسها قاضى قضاة وهو شخص ذو تأهيل فقهى يعينه ولى الأمر ويسند إليه بإشراف منه إدارة القضاء فى قضايا المعاملات المالية والتجارية والأحوال الشخصية .

ب - أجهزة قضائية خارج الهيئة القضائية على رأسها أشخاص على صلة مباشرة بولى الأمر بحيث يغلب عليهم الطابع السياسى والإدارى . تلك الأجهزة هى : صاحب المظالم وصاحب الشرطة .

ج - كانت الأحكام التى يطبقها القضاء مستمدة من اجتهاد القاضى نفسه ومن آراء المجتهدين الآخرين ، مما خلق اضطرابا فى الحكم سببه تعدد الآراء وبالتالى تعدد الأحكام المبنية عليها . وكان هذا الاضطراب أحد دواعى فتوى بعض العلماء بقفل باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجرى . كان هذا الاتجاه فى البداية معتدلا وأشار إليه الماوردى فى بداية القرن الخامس الهجرى منتقدا إذ قال : « وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى (أى انتسب) إلى مذهب أن يحكم بغيره ، فمنع الشافعى أن يحكم بقول أبى حنيفة . ومنع الحنفى أن يحكم بمذهب الشافعى إذا أداه

اجتهاده إليه لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة فى القضايا والأحكام . وإذا حكم بمذهب لايتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم . وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه فأحكام الشرع لا توجبه لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق(١٤) .

هذا النقد للتقليد لم يستمر كثيرا فاختفى وصار التقليد والتحزب لآراء المذاهب هو الغالب على الفقهاء . ووصل التعصب للمذهب درجة قال معها أبو الحسن الكرخى الحنفى : كل آية وحديث تخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ .

وقال صاحب جوهرة التوحيد :

ومالك وسائر الأئمة ... وأبو القاسم هداة الأمة
فواجب تقليد حبر منهم ... كذا حكى القوم بقول يفهم

استحكم التقليد فى الأحكام،واستحكمت قبضة الحكام على كل شىء بما فى ذلك القضاء ، فلا يتولاه إلا من صدق ولاؤه للحاكم . ولا تستقل أحكامه إلا فيما لا يمس مصلحة الحكم ومصالح الجماعة الحاكمة .

وخيم على مجتمعنا الإسلامى هدوء القبور . هدوء يقوم على استبداد تسنده القوة وعلى وجود يسنده التقليد .

هذه الحال لم يرض عنها الدعاة والمصلحون فقاموا ضدها جهادا واجتهادا على طول العالم الإسلامى وعرضه . فأصلحوا منه ما أصلحوا ولكن بقى الاستبداد والجمود طاغيين يقتلان حيوية الأمة ويحضرانها لويلات الغزو الأجنبى وطغيان الاستعمار . وفى تلك الأيام لم يكن للقضاء شأن ولم يكن للعدالة سلطان .

مبدأ استقلال القضاء :

وفى ظل الاستعمار والأفكار اللبرالية التى وضعت معه سمع المفكرون والمثقفون فى البلاد الإسلامية بمبدأ استقلال القضاء . والمصادر الأوربية تنسب كثيرا من الإصلاحات الدستورية الحديثة للثورة الفرنسية ، فنسب إليها فيما نسب مبدأ استقلال القضاء . وقيل إن أول من صاغة نظريا وروج له هو منتسكو فى كتابه روح القوانين الذى صدر عام ٧٤٨ م . قال منتسكو : « إن فصل السلطات

التنفيذية والتشريعية والقضائية حتى لا تجتمع فى يد شخص واحد أو هيئة واحدة ضرورة للعدالة . وذلك لأن إساءة استعمال السلطة من طبيعة البشر إذا تركزت فى أيديهم . لذلك ينبغى توزيع تلك السلطات حتى يكون لكل منها مجاله الخاص به » . لكن بعض فقهاء المسلمين عرفوا مبدأ استقلال القضاء منذ قرون قبل منتسكو . قال القاضى أبو يعلى فى كتابه الأحكام السلطانية : « القاضى فى حكمه ينفذ حكم الله (القانون) لا يخضع لأحد،بل ينبغى أن يكون الجميع خاضعا لحكم الله . والقاضى ليس نائبا عن الحاكم وإن كان يولى بأمره » . قال أبو يعلى « إذا ولاه صار ناظرا للمسلمين ، لاعن من ولاه،فيكون القاضى فى حكم الإمام فى كل بلد » . وأضاف أبو يعلى : « وإذا صحت الولاية (أى ولاية القضاء) فقد قيل إن نظر الولي والمولى كالوكالة . لأنها استثنائية . وللمولى الانعزال عنها إذا شاء . غير أن الأولى ألا يعزله ألا بعذر . وألا يعتذر إلا من عذر . لأنه بالولاية يصير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحة ، لا عن الإمام . ويفارق الموكل فإن له عزل وكيله ، لأنه ينظر فى حق موكله خاصة » .

هذا النص معناه أن سلطان القاضى مستقل عن سلطان الحاكم ، لأنه يستمد الحكم من تنفيذ أحكام الشرع ، والقيام على مصلحة المسلمين . وأنه ليس نائبا عن ولى الأمر فى تنفيذ الأحكام . ولذلك له أن يحكم عليه،وليس له أن يعزله إلابسبب يجعله غير صالح للقضاء ، كفسق ، أو إصابة فى عقله ، أو نحو ذلك مما يؤثر على سير العدالة .

« إن القول بأن القاضى ليس وكيلا لمن ولاه ، وإنما هو قائم بمصلحة عامة قد مكنه ولى الأمر منها هو الأساس لنظرية استقلال القضاء ولنظرية فصل السلطات . ولقد أكد أصحاب هذا النظر تفكيرهم بأن العزل لا يجوز ديانة إلا إذا فقد القاضى شرطا من شروط تولية القضاء »(١٥) .

تطوير مؤسسة القضاء :

لقد تعرضنا فى الفصل السابق لموضوع الاجتهاد الجديد ونمو الفقه المعاصر على قواعد الشريعة ، واقترحنا مؤسسة للتشريع ذات ثلاث شعب . ونتيجة لمجهود واجتهاد تلك المؤسسة سوف ينمو الفقه فى أحضان الشريعة وفى ظروف العصر

الحديث، وسوف تتكون قوانين شرعية وعصرية .

والآن سوف نبحث تطوير مؤسسة القضاء .

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف :

« ليس فى الإسلام ما يمنع وضع نظام للسلطة القضائية يحدد اختصاصها ويكفل تنفيذ أحكامها ويضمن لرجالها حريتهم فى إقامة العدل بين الناس »(١٦) ولكننا نقول استناد لما قاله القاضى أبو يعلى ، واتعاظا بالتاريخ الذى أضاع فيه العدالة تدخل الحكام فى شئون القضاء ، واعتبارا لمقاصد الشريعة التى توجب إقامة العدل وسيادة القانون على الجميع .. نقول إن الإسلام يوجب استقلال القضاء . لقد كان القضاء تابعا لرئاسة الدولة فى عهد النبوة، وفى عهد النبوة قامت عوامل روحية وخلقية بكفالة العدالة رغم توحيد السلطات فى يد واحدة .

وفى العهود اللاحقة ضاعت الشورى وأدى توحيد السلطات فى يد الحاكم الى فساد السياسة وضياع العدالة .

وامتثالا لمقاصد الشريعة نادى بعض الفقهاء النابهين باستقلال القضاء، ولكن نداءهم لم يجد آذانا صاغية ، لأن النظام السياسى القائم على الإكراه يجعل كل مؤسسات الدولة أدوات للإكراه .

لاسبيل لكفالة العدالة التى يوجبها الإسلام إلا إذا تحققت الأسس الآتية :

١ – **أن يكون القضاء مستقلا** بحيث يطبق القانون بنزاهة تامة دون رغبة أو رهبة .

٢ – والشرط المكمل لاستقلال القضاء هو حياده ، لأنه إذا لم يكن محايدا حيادا تاما صار استقلاله باب مفسدة كبيرة تسخر الاستقلال ضد العدالة .

٣ – ينبغى توحيد القضاء تحت إدارة واحدة لتتمكن من تنظيم إجراءاته على أسلم الوجوه ، ولكيلا يسمح بنشأة فروع للقضاء إلا من جنسه . أما الفروع الموازية له التى تسلب منه بعض صلاحياته فإنها وسائل تحايل على استقلال القضاء . وإذا أوجبت الظروف تكوين محاكم خاصة فلابد أن تكون فيها نفس ضوابط العدالة التى فى القضاء .

٤ – وينبغى تأمين القضاء فتكون له هيئة يعترف بها ويحدد صلاحياتها النظام

السياسى . هيئة من شأنها أن توفر للقضاة توظيفا يكفل معيشتهم وينظم مطالب الحياة بمستوى يريح بالهم ، ويطمئن نفوسهم ، ويعدل فى ترقياتهم ، وتنقلاتهم ، ومحاسبتهم ، لأن من تجبره ضرورات الحياة يضعف أمامها ، ومن لا يجد العدالة فى معاملته الخاصة به فلن يوفرها للآخرين .

٥ – تقنين الأحكام : تقاليد القضاء الإسلامى تترك القاضى لتقديراته . وتقاليد القضاء الوضعى تحد صلاحيات القاضى بتضييق خياراته فيما ينزل من عقاب .

واليوم مع كثرة التقاضى واتساع مهام القضاء ينبغى تقنين الأحكام تقنينا مفصلا فى مراجع قانونية يستند إليها القضاة ، على أن يراعى فى التقنين تقليد القضاء الإسلامى . ويمكن للهيئة التشريعية أن تراعى ذلك فى تقنين الأحكام . وسوف تكون صلاحيات القاضى مع تلك المراعاة أوسع من نظيرتها فى النظم الوضعية ، وسوف تستمر المرونة لسببين : الأول لأن الأحكام المقننة نفسها قابلة للمراجعة من وقت لآخر بواسطة المؤسسة التشريعية وبواسطة السوابق القضائية . الثانى لأن الأحكام المقننة ستبقى على مقدار من الخيار للقاضى فى تطبيق العقوبات على الجرائم المختلفة .

٦ – اختيار القضاة : القضاء ولاية هامة فى نظام الإسلام، بل وفى أى نظام ينشد العدالة . ولا يصلح لمهنة القضاء كل الناس ، ولا حتى كل المؤهلين بعلم الفقه والقانون ، ولا كل الذين يصلحون لتولى المسئوليات والمناصب العامة . ينبغى أن تتوافر فى الذين يختارون للقضاء – على الأقل – الصفات الآتية :

التقوى ، والاستقامة . والعلم بالقوانين . والوعى بأحوال الناس النفسية والاجتماعية . وحسن التصرف الذى يوحى بالثقة فيه .

٧ – التنسيق بين المؤسسات : إن استقلال القضاء لا يعنى سيادة القضاء، بل لا بد أن ينسق النظام السياسى بين كل أجهزة الدولة ومؤسساتها تنسيقا يوفق بينها فى الأداء العام، ويضع الضوابط التى تمنع التنسيق أن يصير مدخلا لتدخلات تضر بالعدالة . هذا التنسيق الذى تكفله نظم دقيقة أمر ضرورى ، ولكنه لن يجدى إلا إذا كان الأشخاص أنفسهم فى المجالات المختلفة: التنفيذية والتشريعية والقضائية- ملتزمين بالتصرف فى حدود صلاحياتهم ومراعين للضوابط ومدركين أن مصلحتهم

ومصلحة الجماعة ومصلحة العدالة تقتضى احترام اختصاصات الآخرين .

هذه الأسس السبعة ينبغى أن ينص عليها ويحميها النظام السياسى الإسلامى ويضع القوانين اللازمة لذلك،فإن لم يفعل بكل الوضوح والحزم فإنه لن يستطيع توفير العدالة فيفوته ركن هام من مقاصد الشريعة .

أسئلة ... وجوابها : وقبل نهاية هذا الفصل ينبغى أن نطرح ثلاثة أسئلة هامة ونجيب عليها :

السؤال الأول : هل يجوز للمرأة أن تتولى القضاء ؟

لقد رأينا فى فصل سابق أن جمهور الفقهاء منع قضاءها لأسباب ذكروها هى « قصورها ونقصها وفتنتها » .

ولكن حتى بين قدامى الفقهاء ظهرت آراء مخالفة لرأى الجمهور هذا . قال الإمام ابن حزم فى كتابه المحلى : وجائز أن تلى المرأة الحكم .. وقد روى عن عمر أنه ولّى الشفاء – امرأة من قومه – السوق . فإن قيل قال صلى الله عليه وسلم « لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » قلنا إنما قال ذلك فى الأمر العام الذى هو الخلافة . وبرهان ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « المرأة راعية على مال زوجها وهى مسئولة عن رعيتها » . وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية ووكيلة . وقال أبو حنيفة : « يصح قضاء المرأة فى كل شىء تصح فيه شهادتها » .

وأما ابن جرير الطبرى فإنه علل جواز ولايتها القضاء بجواز فتواها . فمادامت أهلا للفتوى فهى أهل للقضاء . والحقيقة أن رأى ابن جرير الطبرى بلغ أقصى مداه بالنسبة لزمانه إذ قال : « يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق فى كل شىء »(١٧) .

إن رأى الجمهور إنما هو حبيس زمانه ، والمرأة إن مكنتها مؤهلاتها لايجوز أن تعطلها أنوثتها . وحبذا لو تصدى لهذه الأمور نساء فقيهات ليبرزن الدور الاساسى الذى لعبته النساء فى تاريخ الدعوة الإسلامية . كانت خديجة رضى الله عنها شريكة الرسول وربة عمله قبل الرسالة . وكانت وزيرته ومزملته بعد الرسالة . وكانت السيدة فاطمة موضع ثقة النبى ﷺ المطلقة . وقال عن عائشة رضى الله

عنها : « خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء » . وهذه مسئولية خطيرة أسندها للسيدة عائشة . وسئل رسول الله ﷺ : « من أبر يارسول الله ؟ فقال أمك وكرر صاحب السؤال سؤاله وكرر النبى جوابه ثلاث مرات ثم أجاب : أباك » . وهذه أيضا مسئولية توجب الحب والولاء وتضع الأم فى موضع يدعم ما وضعتها فيه الفطرة . وليس من قبيل الصدفة أن كلمة أم فى اللغة العربية وهى فعل أمر من أم أى اقصد والمعنى اقصدها . وعندما شرع النبى وأبو بكر رضى الله عنه فى التحضير للهجرة واختفيا فى المرحلة الأولى من طريق الهجرة كان سرهما وتموينهما بيد أسماء بنت أبى بكر ، ذات النطاقين . وعندما هم عمر بن الخطاب رضى الله عنه بحفظ ما جمع من كتاب الله وهو أغلى ما تملك الأمة فإنه أودعه عند حفصه بنته .

الشراكة ، والوزارة ، والثقة المطلقة ، ونصف الدين ، وبر الجيل الجديد ، وسر الهجرة ، وحفظ كتاب الله ، أوكلت لنساء فأى ولاية فوق هذه الولايات ؟ وأى مسئولية فوق هذه المسئوليات ؟

أما موضوع الفتنة فلا يجوز أن يحتج بها على تولية النساء القضاء إلا إذا كان المقصود هو إقامة محاكم خاصة بالنساء ، وهو إن قيل فرأى سخيف لأن الخصومة تقع بين الرجال والنساء . والفتنة واردة للقاضى الرجل من المتقاضيات النساء لذلك وجب أن يكون القاضى مختارا ثابتا أمام المغريات .

وكتب الأدب تحفظ لنا قصصا عديدة رمى فيها القضاة بالافتتان : رمى هذيل الأشجعى الشعبى (القاضى) بذلك عندما قضى لصالح امرأة جميلة فقال :

فتـــن الشعبـــى لما ... رفـــع الطـــرف إليها
سحرتـــــه بحديث ... وبطـــرفى حاجـــبيها
ومشت مشيـــا رويـــدا ... ثم هـــزت منكـــبيها
فقضى جورا على الأخصـ ... ـم ولم يـــقض عـــليها(١٨)

وفتنة القضاة رجالاً ونساء بهذا وبغيره كالمال والهدايا واردة لا يعصم منها إلا أن يكون القضاة – رجالاً ونساء – قادرين على كبح جماح النفس الأمارة بالسوء .

* * *

السؤال الثانى : هل يجوز أن يلى القضاء غير المسلم ؟

ونبدأ الإجابة بإثبات الحقائق الآتية :

أولا – إجماع فقهاء المسلمين من جميع المذاهب على منع ولاية غير المسلم القضاء بين المسلمين .

ثانيا – يجيز الإمام أبو حنيفة ولاية غير المسلم القضاء بين أهل دينه فقط .

ثالثا – يجيز بعض الفقهاء حضور غير المسلم مجلس الشورى والاعتداد بشهادته فى المعاملات . جاء فى المبسوط للسرخسى : « وعن محمد بن الزبير رضى الله عنه قال : استشار عمر رضى الله عنه الناس فى شراب مرقق . فقال رجل من النصارى : إنا نصنعه شرابا فى صيامنا . فقال له عمر : ائتنى بشىء منه . فأتاه منه . قال ما أشبه هذا بطلاء الإبل . كيف تصنعونه ؟ قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . فصب عليه عمر ماء وشرب منه »[١٩]

رابعا – يشترط جمهور الفقهاء فى الشاهد أن يكون مسلما . وعن الإمام أحمد أنه قال : « تقبل من الكافر مطلقا »[٢٠] .

هذا هو الموقف الثابت فى أمهات كتب الفقه وهو يشير إلى ظروف قامت فيها العلاقة بين الجماعة الإسلامية وغير المسلمين على عهد الذمة .

ونحن اليوم فى ظروف توجب أن يسبق إقامة النظام الإسلامى عقد اتفاق بين جماعة المسلمين وغير المسلمين، لأننا وإياهم تضمنا المواطنة فى أقطار لم نغلبهم عليها وإن كنا نفوتهم بتفوق أعدادنا، ولا يجوز أن نحرم من تطبيق نظامنا كما لا يجوز أن يحرموا من حقوقهم .

ولعل السابقة التاريخية المشابهة لهذه الظروف هى صحيفة المدينة التى كتبها النبى ﷺ مع أهل يثرب فأعطت كل ذى حق حقه وكفلت لغير المسلمين حقوقهم المدنية والدينية على أساس سوى .

إن علينا فى طريق التمهيد لإقامة النظام الإسلامى أن نعقد مع غير المسلمين اتفاقا واضح المعالم يفصل حقوقهم وواجباتهم ويشمل فيما يشمل المسئوليات المختلفة بما فى ذلك دورهم فى إدارة العدالة .

وينبغى أن نقدم على هذا الاتفاق مستبعدين الإكراه ، حريصين على أن نحصل على أمرين : احترامهم للنظام الذى تقره الأغلبية . واحترام الأغلبية مقابل ذلك لحقوقهم . وعلينا ونحن بصدد عقد هذا الاتفاق أن نستحضر الحقائق الآتية :

١ - القرآن الكريم نص على حقوق الإنسان والمساواة بين الناس منذ خمسة عشر قرنا من الزمان .

٢ - قاعدة المعاملة بالمثل ، أهم قواعد القانون الدولى ، قاعدة قرآنية .

٣ - مانعقد من اتفاق يحدد حقوق الأقليات غير المسلمة ينبغى أن يراعى ما نطالب به من حقوق للأقليات المسلمة فى البلاد غير المسلمة .

٤ - الأقليات غير المسلمة فى كثير من بلادنا الإسلامية ليست جماعات هزمناها فى حرب شرعية . وإنما وجدنا معها كما حدث فى السودان . أو تعايشنا معها بعد سقوط سلطة الدولة الإسلامية كما حدث فى مصر والشام وسائر البلاد التى فتحها المسلمون تاريخيا .

وحرى بهذه الأقليات أن تحترم النظام الإسلامى إذا كفل النظام حقوقهم المدنية وحرياتهم الدينية .

* * *

السؤال الثالث هو : لقد استحدث نظام القضاء الوضعى وسائل لضمان مزيد من العدالة مثل نظام الاستئناف من محاكم دنيا إلى محاكم عليا وتعدد القضاة فى المحكمة الواحدة ونظام المحاماة،فما هى النظرة الإسلامية لهذه الوسائل ؟ .

أولا - نظام تعدد القضاة فى المحكمة الواحدة ونظام الاستئناف :

إن نظام القضاء الإسلامى يقوم غالبا على انفراد القاضى بقراره فلا يشاركه فيه أحد ولايرفع الحكم لمحاكم أعلى استئنافا ، وذلك لأن ضمانات العدالة فى البينات كانت دقيقة جدا وواضحة ، والقاضى يعتبر نفسه محاسبا أمام الله فيستحضر محكمة أعلى روحية ويجهد نفسه فى تحقيق العدل . وكان هذا الانفراد بالقرار سببا فى تبسيط إجراءات المحاكمة والإسراع بالحكم ، لأن من رأى كثير من الفقهاء أن تأخير إجراءات المحاكمة يقوض العدالة ، بل كثيرون يرون أن التأخير إذا بلغ شهرا واحدا يكفى لإسقاط العقوبة نفسها . هذه هى المعانى المرتبطة

بتبسيط إجراءات المحاكمة والإسراع بها . ورغم ذلك فإن ما يشبه نظام الاستئناف نشأ فى العهد العباسى عندما تولى أبو يوسف القضاء وكان أبو يوسف يشرف على القضاة دونه وربما نقض أحكامهم[٢١] .

كذلك دخلت الشورى والمشاركة فى بعض ممارسات القضاة فلم ينفردوا دائما بالقرار ، بل كان القاضى أحيانا يستشير رجال الفقه قبل أن يقضى بحكمه فيما يعرض عليه من قضايا[٢٢] وهذه الحقائق تدل أن تاريخ القضاء الإسلامى عرف كلا من : تعدد القضاة فى القضية الواحدة والاستئناف من مرحلة قضائية أدنى إلى مرحلة أعلى . ونحن إن رأينا أن ذلك أجلب للعدالة يمكننا أن نفصل ماشئنا من تلك الوسائل فى نظمنا القضائية الإسلامية الحديثة .

ثانيا – أما نظام المحاماة : فإنه نظريا ذراع من أذرعة العدالة الوضعية ويسمونه القضاء الواقف ، باعتبار أن القضاء العادى هو القضاء الجالس . والنظرية هى أن المحاماة مساهمة حقيقية فى تحقيق العدالة بما تقوم به من تبصرة المتهمين بحقوقهم فى القانون وبما تقوم به من دفاع عنهم أمام القضاء الجالس وبما تقوم به من توضيح نقاط قانونية لينظر فيها القضاة . فالمحاماة نظريا تتكامل مع القضاء فى تحقيق العدالة . ولكن هذا الدور النظرى لا ينطبق على الواقع . صحيح أن يقال إن المحاماة لعبت دورا حقيقيا فى تطوير التفسيرات التى أوضحت القانون وفى الدفاع عن موكليهم من المتهمين خدمة لهم وبالتالى خدمة للعدالة ولكن :

أ – صارت المحاماة مهنة تجارية وساقتها المصالح فى بعض الأحيان إلى عرقلة العدالة وتعطيلها خدمة لموكليهم .ولقد اتسع دور المحاماة كطرف فى صفقة تجارية ينال بموجبها منافع مالية ويحقق بموجبها براءة موكليه بصرف النظر عن العدالة .

ب – وفى ظل النظام الرأسمالى أو أى نظام اقتصادى يسمح باستقطاب الثروة بين قلة موسرة وكثرة فقيرة فإن الأغنياء يستطيعون الحصول بأموالهم على أفضل وأقوى خدمات المحامين . فيدعمون موقفهم دعما كبيرا فى حالتى الدفاع والاتهام وهذا يميل بالعدالة الى جانب المال .

إن للمحاماة دورا قانونيا هاما ويمكن أن تكون مهنة يعيش منها أفرادها

ويخدمون العدالة ، ولكن ينبغى أن تصان من مضار التحايل على القانون وترجيح المصلحة التجارية . وهذه المضار طبعا واردة فى شأن كل مهنة وإن كانت فرص الإفساد فى المحاماة أوسع من غيرها - هذا ما يعترف به قادة المهنة ويحاولون إصلاحه .

لقد عرف تاريخ الفقه الإسلامى نظائر لدور المحاماة :

أ - فاختلاف الآراء الفقهية نفسه يلعب دورا في تبرئة المتهمين ، كما لعب دورا فى تطوير الفقه ولذلك قال الناس:اختلاف الأئمة رحمة .

ب - كان القضاة كما ذكرنا يستشيرون غيرهم من الفقهاء ، وطبعا كان المتهمون يلتمسون مشورة العارفين بالمسائل الفقهية ، وهذان الإجراءان يساعدان فى توضيح مسائل قانونية للقضاة وفى تبصرة المتهمين بحقوقهم القانونية .

ج - ويجيز كثير من الفقهاء ما يسمى بالحيل الشرعية وهى تصرفات فيها التزام بشكل الأحكام لابروحها ، وقد برع فيها فقهاء الحنفية لأنهم كما ذكرنا يميلون إلى الجانب القانونى من الشريعة .

هذه السوابق ، وتجربة المحاماة الوضعية ، يمكن أن يوفرا مادة لإصلاح نظام المحاماة فيكون - قدر المستطاع - مبرأ من الأضرار التى ذكرناها . ويكون - قدر المستطاع - موجها لخدمة العدالة وتطوير القانون وتبرئة البرىء وإدانة المذنب ومساعدة القاضى لإصدار الحكم الصحيح وإتاحة مجال مهنى نافع للمشتغلين بالمحاماة .

نتيجة هذا الفصل هى أن القضاء المستقل المحايد المؤهل شرط لإقامة العدالة فى النظام الإسلامى .

الفصل الرابع
كفالة العدل

الإسلام هو الدين الوحيد الذى رفع العدل بين الناس إلى درجة قاعدته الغيبية الأولى : التوحيد لله سبحانه وتعالى . وآيات الكتاب الكريم تكرر باستمرار الدعوة للإيمان بالله والعدل بين الناس وتكرر أيضا استنكار الشرك بالله والظلم للناس . وفى نصوص كتاب الله خير دليل على أن الظلم يعتبر دليلا على عدم الإيمان بالله كما يعتبر عدم الإيمان بالله دليلا على الظلم .

قال تعالى : ﴿ **أرأيت الذى يكذب بالدين،فذلك الذى يدع اليتيم،ولايحض على طعام المسكين** ﴾ . (الماعون ١ – ٣) . وقال : ﴿ **إن المتقين فى جنات وعيون . آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين . كانوا قليلا من الليل ما يهجعون . وبالأسحار هم يستغفرون . وفى أموالهم حق للسائل والمحروم** ﴾ (الذاريات ١٥ – ١٩) وهكذا . لذلك كان المجتمع المسلم مجتمعا عادلا ومجتمعا متكافلا . قال ﷺ : « **مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل البنيان يشد بعضه بعضا** » . وقال : « **كان الأشعريون إذا أرملوا وضعوا إناءهم واقتسموا ما عندهم بينهم فهم منى وأنا منهم** » . لذلك كان المجتمع المسلم واحة مودة وإخاء فى جحيم الإنسانية الذى أسعرت نيرانه الأنانية والقسوة واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان . هذه الحقيقة أثبتها حتى غير المسلمين . قال هـ . ج ولز : « أقام الإسلام مجتمعا خلا من البطش والعسف الاجتماعى خلوا فاق فيه كل المجتمعات التى سبقته » .

وقال و . س . سميث : « التجربة الإسلامية هى أكثر محاولة جادة فى التاريخ لتحقيق العدل الاجتماعى » .

إن الفكر الوضعى الرأسمالى ينظر للثروة على أنها مكافأة للمجهود الفردى . فلكل أن يعمل لمصلحته الشخصية وما يكتسب فقد استحقه . وهذه هى الوسيلة العادلة فى اكتساب الثروة الفاعلة فى تنمية الموارد الطبيعية . أما الضعفاء الذين لايطيقون هذا التنافس فلا اعتبار لهم ، والخير كل الخير أن تفوتهم القافلة لأن البقاء للأصلاح .

والفكر الوضعى الشيوعى يبدأ من أن النظام الرأسمالى استقطب الناس بين طبقة رأسمالية تنعم بأرباح رأسمالها وفوائد أموالها وريع عقاراتها،وطبقة عاملة تبيع يدها العاملة لتأكل . وهذا الاستقطاب يقيم حربا اقتصادية بين الطبقتين،تتطور فتصبح حربا سياسية مصيرها أن تؤدى إلى انتصار الطبقة العاملة وإبادة الطبقة الرأسمالية وتحويل الثروة للملكية الجماعية . لقد نجح النظام الرأسمالى كوسيلة لزيادة الإنتاج وتنمية الموارد وتشجيع المبادرة . لكنه أخفق فى تحقيق السلام الاجتماعى ، وأدى إلى توزيع للثروة فيه تتجاور الفاقة والإسراف،وفيه من يمرض بالتخمة إلى جانب من يمرض بسوء التغذية .

والنظام الوضعى الشيوعى نجح فى علاج بعض مثالب النظام الرأسمالى، ولكنه حقق خططه بسلب الناس حرياتهم وبإهدار فطرة التملك الخاص المغروسة فى طبع الإنسان .

أما النظرة للثروة فى الإسلام فإنها تشتمل على أحسن ما فى النظامين الوضعيين : الثروة فى الإسلام جماعية ، وهى هبة الله للناس أجمعين . والناس عليها مستخلفون . وواجبهم تنميتها لتسد حاجات الفرد والأسرة والجماعة . ويجوز أن تملك ملكا خاصا عن طريق العمل العضلى ، والتقنى ، والعقلى . وعن طريق الوراثة الشرعية . ويحرم أن تمتلك الثروة ملكية خاصة عن طريق الربا ، والقمار ، والمحسوبية ، والرشوة ، والتحكم السياسى والادارى وما شابه ذلك من كسب خال من بذل الجهد .

وحتى عندما تكون الثروة مملوكة ملكية خاصة عن طريق شرعى فإنها لا تكون

مطلقة فى يد مالكها يفعل بها ما يشاء . بل عليه أن يعلم أنه مستخلف عليها مطالب بالانتفاع بها فى معيشته انتفاعا خاليا من الإسراف . وأن يوظفها وظائف اجتماعية حددتها الشريعة .

إن أحكام الشريعة الإسلامية الجنائية لا تعمل فى فراغ ، بل تفترض وجود مجتمع مؤمن وتفترض وجود مجتمع متكافل .

الجريمة والحالة الاجتماعية :

لم يفطن الفكر الإنسانى الوضعى للصلة الوثيقة بين الجريمة والحالة الاجتماعية إلا منذ زمن قريب ، ولكن الشريعة الإسلامية – صنع الله – جهرت بالصلة الوثيقة بين الجريمة والحالة الاجتماعية . وليس من قبيل الصدفة أن كان أول من تطرق للصلة الوثيقة بين حال الإنسان الاجتماعى وبين سلوكه عالم إسلامى هو ابن خلدون الذى ضرب الأمثال التاريخية الواضحة فى مقدمته الشهيرة لتوضيح تلك الصلة الوثيقة . فابن خلدون إنما كان يغرف من معين التراث الإسلامى الواسع . وسأضرب بعض الأمثال التى توضح هذه الصلة بين الحالة الاجتماعية والجريمة :

أ – أقام الإسلام مجتمعا حاصر فيه الحاجة المادية لأن النبى ﷺ قال : « الفقر أخو الكفر » . فسلط الإسلام على الحاجة الإرادة العامة عن طريق بيت المال ، والإرادة الخاصة عن طريق ما أوجب من تراحم وتكافل : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » (آل عمران ٩٢) .

بعض الناس نظر إلى الزكاة من جانب تزكية أموال أصحاب الأموال ، لكن كثيرا من الفقهاء ، ورأيهم الصواب ، نظر لها من ناحية ضرورة القضاء على حاجة المحتاج . ولقد قرر ابن حزم أن على الجماعة الإسلامية ، أن تتخذ من الإجراءات بما يشمل الزكاة ويتعداها حتى تحقق القضاء على الحاجة . فإزالة الحاجة هى حق فى حد ذاتها ووسيلة من وسائل منع الجريمة . ومن المروى عن الإمام على ابن أبى طالب قوله : « عجبت لمن لا يجد القوت فى بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه !! » .

إن شدة عقوبة السرقة فى الإسلام جزء لا يتجزأ من الكفاية والعدل اللذين يوجبهما النظام الإسلامى . لذلك اعتبر علماء المسلمين الحاجة شبه مسقطة لحد

السرقة . بل السرقة نفسها تعرف تعريفا يستثنى حالة الاضطرار : « السرقة هى أخذ مال الغير ، خفية ، من حرز ، دون اضطرار » .

ب - الشهوة الجنسية فطرة فى الإنسان ، والإسلام نظم ممارستها عن طريق الزواج . ولنفى الحرج عن الناس جعل الإسلام الزواج مسألة سهلة جدا كأى اتفاق بين الناس يقوم على عرض وقبول ، ولا تدخل فيه تعقيدات دينية ولا اجتماعية ليكون بسيطا وسهلا وميسورا . وفى إطار هذا الزواج البسيط الخالى من التعقيدات والموانع فرض الإسلام عقابا رادعا للجناة حماية للنسل وصيانة للاسرة . وعندما كان الصحابة فى ظروف تعذر معها الزواج أباح النبى ﷺ زواج المتعة وهو الزواج المؤقت لكيلا يدفع الحرج الناس إلى العصيان .

ج - وعندما تحدث فقهاء المسلمين عن البغى ، والخروج على الحاكم فإنهم - قبل أن يضطرهم الواقع للتسليم بالامر الواقع - خشية انتشار الفتن ، اشترطوا أن تكون ولاية الحاكم صحيحة بمقياس الشرع . وكثير من الفقهاء اعتبروا غياب العدل وانتشار الظلم والفساد مبررا للخروج . وبعضهم أوجب الخروج فى هذه الحالة . قال ﷺ : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

أهم الدلائل على وعى المفكرين المسلمين بالصلة القوية بين الحالة الاجتماعية وسلوك الناس ، الكتب الكثيرة عن مقاصد الشريعة التى ألفها بعض العلماء مثل : القواعد للقرافى ، والأشباه والنظائر للسيوطى ، والموافقات للشاطبى ، وغيرها . وقد تحدثوا فى هذه الكتب عن قواعد جليلة استقرءوها من الكتاب والسنة مثل :

* نفى الحرج .
* احتمال الضرر الخاص لإزالة الضرر العام .
* لا ضرر ولا ضرار .
* الضرورات تبيح المحظورات .. وهكذا .

وهذه القواعد عدوها أسرار الشريعة الإسلامية ، فلا تفهم الشريعة إذا غاب فهم هذه القواعد ، وهى قواعد ثابتة فى الكتاب والسنة . خذ القاعدة الأخيرة مثلا . قال تعالى ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾ . (١١٩ الأنعام) .

وقال : ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ﴾ . (١٧٣ البقرة) .. وهكذا .

وهذه القواعد ليست مجرد قواعد نظرية ولكنها لعبت دورا أساسيا فى تكوين أو تعطيل الأحكام وإليك هذه الأمثال :

المثل الأول : قال أبو يوسف : « حدثنى بعض المشايخ عن السفاح عن داود ابن كردوس عن عبادة بن نعمان التغلبى أنه قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه : « يا أمير المؤمنين إن بنى تغلب من علمت شوكتهم وهم بإزاء العدو . فإن ظاهروا عليك العدو اشتدت مئونتهم . فإن رأيت أن تعطيهم شيئا فافعل » . ويروى أبو يوسف أن عمر بن الخطاب أسقط الجزية عنهم وعقد معهم اتفاقا بديلا .[٢٢]

هذا معناه أن أمير المؤمنين عمر قد عطل الجزية على نصارى قبيلة تغلب لضرورة سياسية .

المثل الثانى : روى أن النبى ﷺ لم يقم حدا قط فى غزوة من الغزوات . وهذا ما حدث من الصحابة أيضا . وبناء على هذا الخبر قرر أكثرية الفقهاء أنه لا يقام الحد فى أثناء الحرب على محارب من جند المسلمين . لأنه يخشى أن يفر مرتكب الحد إلى الأعداء فيكون الضرر الذى يحدثه ذلك أكبر من السكوت على إقامة الحد . وعدم إقامته لا ينفى وجود جريمة ، ولا ينفى أن تعاقب الجريمة تعزيرا . والرأى الراجح أنه حتى بعد العودة من الغزو لا يقام الحد لأن التعزير قام مقام الحد .

وهذه حالة واضحة من حالات تعطيل الحد لأسباب ضرورة سياسية .

والمثل الثالث هو الخاص بغلامى حاطب بن أبى بلتعة اللذين سرقا ناقة من رجل من مزينة فلم يقم عليهما عمر بن الخطاب الحد بل عزرهما،لضرورة أنزلها بهما قلة الأجر الذى يأخذانه من حاطب . لذلك أعفاهما عمر من العقوبة ووضع غرامة على حاطب تبلغ أربعمائة درهم وأعطاها للمزنى صاحب الناقة المسروقة تعويضا له . وهذا تعطيل لحد بسبب الضرورة الاقتصادية .

العقوبات والحالة الاجتماعية :

فى التاريخ الإنسانى عامة أقام الأباطرة والأكاسرة والقياصرة والملوك نظما تتربع

على قمتها صفوة هى الطبقات الحاكمة . ويتدرج الجاه طبقة طبقة حتى يصل إلى طبقة مستضعفة فى قاع الهرم الاجتماعى . وكان القانون فى هذه المجتمعات يطبق بشدة وقسوة على الطبقات الدنيا ويخف أثره كلما اقتربت الدرجة من الصفوة الحاكمة . هذه النظم المتجبرة هى التى كانت عليها الحال فى التاريخ القديم . واستمرت عليها الحال فى أوروبا إلى قيام الثورة الفرنسية التى أطاحت بنظم الامتياز هذه وساوت الناس أمام القانون . ورغم الإصلاحات الديمقراطية التى دخلت على كل النظم القانونية الأوروبية فإنها احتفظت ببقايا من تخفيف وطأة القانون على علية القوم ، بقايا نلمسها فى استثناء رؤساء الدول ، وأعضاء البرلمانات ، وحملة بعض الأوسمة، من وطأة القوانين .

هذه النظرة للقانون قال بمثلها بعض فقهاء المسلمين مثل الكاسانى إذ قال إن أثر العقوبة على أشراف الناس كبير جدا لذلك ينبغى تخفيف العقوبة على هؤلاء لأنهم يتأذون بأقل شىء مما يؤذى عامة الناس .

ولكن هذا الاتجاه كله مناف تماما لنصوص ومقاصد الشريعة ، الإسلامية حيث نجد اتجاها مناقضاً تماما للاتجاه الذى ذكرناه عن نظم الملوك والقياصرة والأكاسرة . فى الشريعة الإسلامية التفوق الاجتماعى مدعاة لمضاعفة العقوبة ، والضعف الاجتماعى مدعاة لتخفيف العقوبة ، وهذا وضع يناقض كل المعهود فى النظم الوضعية .. وإليك الأمثال :

أ - قال تعالى : ﴿ **يانساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا** ﴾ (٣٠ الأحزاب) . وهذا معناه أن علو المكانة الاجتماعية يأتى معه تشدد فى العقوبة .

ب - وجعلت الشريعة عقوبة الأرقاء وهم الأضعف اجتماعيا - فى المسائل التى توجب رعاية اجتماعية مثل الزنا - نصف عقوبة الآخرين .

وهذا منطقى مع تعاليم عادلة ترى أن من وجد الفرص الأفضل من رعاية وكسب وعناية ينبغى أن يكون أحرص على الطاعة وتجنب المعصية . ومعناه أن ظروف الضعف الاجتماعى فيها ما يبرر تخفيف العقوبة لما فيها من معاناة . والعلاج الصحيح المستمد من مقاصد الشريعة ليس هو التفريق بين الناس أمام القانون بحيث

يشدد العقاب على الوجهاء ويخفف على الضعفاء. وإنما هو تحقيق العدالة الاجتماعية كقاعدة سليمة للمساواة أمام القانون .

إذا كان لا بد من الفوارق فالضعف الاجتماعى مدعاة لتخفيف العقوبة ولكن الشريعة لا تقبل الحالة الاجتماعية كما هى بل تعمل بكل الوسائل لتغييرها لحال أعدل وأفضل . القانون العادل هو الذى يساوى بين الناس أمام القانون فى مجتمع خال من الضرورات فيه سلام اجتماعى قائم على عدل اجتماعى .

ج – لقد أقامت الشريعة الإسلامية مؤسسة كاملة للقضاء على الحاجة ، هى مؤسسة الزكاة . لقد اختلف الفقهاء بين من قال ليس فى المال إلا الزكاة فإن دفعت فالمال حل لأغراض صاحبه الخاصة . ومن قال إن فى المال سوى الزكاة ، وعندما سئل الشعبى عن ذلك قال نعم فى المال سوى الزكاة وتلا قوله تعالى : **﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ..﴾** الآية،(البقرة ١٧٧) . وواضح أن الآية تذكر واجبات على المال سوى الزكاة .

وفى تاريخ الفقه رأيان متقابلان قبضا وبسطا فى هذا الموضوع . قال ابن عمر : « كل مال دفعت زكاته ليس بكنز وإن دفن فى الأرض » . وقال أبو ذر : « كل مال زاد على الحاجة هو الكنز المنهى عنه فى الكتاب دفن فى الأرض أم لم يدفن » .

هذه بعض الآراء حول الزكاة وواضح منها أن الحد الأدنى حتى فى ذلك الزمان كان الزكاة . والزكاة تصرف حسب نص الآية : **﴿ للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل ... ﴾** الآية،(التوبة ٦٠) .

فى كتابنا عن التنمية من منظور إسلامى نوضح كيف يقيم الإسلام نظاما اقتصاديا يحقق التنمية السريعة والتوزيع العادل لعائدها . ولكن هنا يكفى أن نشير إلى أن الإسلام أوجب قيام مؤسسة مهمتها إعانة الفقير والمسكين والمدين ، وتساعد

المكاتب لتحرير نفسه ، وتساعد الغريب المنقطع،وتساهم فى كل وجوه البر . وبند الغارمين يصرف منه على التزامات من يجب عليهم دفع نفقة عقوبة ولا يستطيعون ذلك .

د - وفيما يتعلق بأداء الدية من بيت المال وهو أداء يكون من مصادر بيت المال كلها نجد الآتى :

إذا كانت الدية على العاقلة ولم يكن ثمة عاقلة . أو كانت العاقلة غير مستطيعة : هل تجب الدية من بيت المال ؟ .

قال أبو حنيفة والشافعى : تجب الدية من بيت المال وذلك للأسباب الآتية :

أ - النبى صلى الله عليه وسلم دفع دية الرجل الأنصارى الذى قتل فى خيبر من بيت المال .

ب - إن ميراث من لا وارث له هو بيت المال . فيكون عليه تبعة بهذا الاعتبار : « لأن الغرم بالغنم » .

ج - الدولة مسئولة بموجب التكافل الاجتماعى عن كل دم حتى لا يطل دم فى الإسلام ، أى لا يذهب هدرا .

معالم المجتمع الإسلامى :

إن للمجتمع المسلم من ناحية كفالة المعايش معالم واضحة نلخصها فيا يلى :

أولا - الإنتاج على الأقل للحد الذى يكفى حاجة المجتمع فى المعيشة ، وفى الدفاع عن نفسه وتوزيع ذلك الإنتاج بطريقة عادلة تكافىء العاملين على تحقيقه وتسد حاجة المحتاجين ، وهذه واجبات على الدولة القيام بها ، وتأثم إن قصرت فى القيام بها .

ثانيا - تقوم فى المجتمع المسلم مؤسسات وسط،فلا هى خاصة ولا هى عامة ، مثل الأوقاف،وهدفها توسيع دائرة التعاون على توفير الضرورات فى كل مستويات الحياة .

ثالثا - بث قيم اجتماعية تستلهم قوله ﷺ : « من كان له فضل مال فليعد

به على من لا مال له ، ومن كان له فضل دار فليعد بها على من لا دار له ، ومن كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له » . وذهب يعدد أنواع الفضل حتى قال أحد الصحابة ظننا ألا حق لأحد منا فى فضل — الفضل هو الزيادة على الحاجة وهذا يحارب الحاجة على المستوى الفردى ، الدولة والمؤسسات الوسطى والأفراد عليهم العمل كل فى مجاله لمحاربة الحاجة والضرورة ، وخلق مجتمع خال من الإسراف فى حده الأعلى ، وخال من الحاجة فى حده الأدنى .

وهذا المجتمع لا يمكن قيامه الآن بمجرد الدوافع الخلقية بل ينبغى أن تتجه نحو إقامته الإرادة العامة،وتتولى تحقيقه الدولة لأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب .

ومهما تمت الكفاية وقام العدل الاجتماعى فإن فى الإنسان نزعات الطمع ، والهلع ، والتسرع ، والوهم ، والخيال ، وهذه النزعات تفرخ المعاصى تفريخا .

لذلك مع محاصرة الجريمة — فى نظام الإسلام — بالعقيدة والعبادة والعدالة فإن شيئا منها سوف يبقى حتما ما بقى الإنسان قلقا كأن عدة أرواح تقوم به فليس يهدأ ولا تهدأ رغائبه .

العقوبة فى الشريعة هى عصا الإصلاح الغليظة التى تقوِّم ما فات العوامل الأخرى إصلاحه وما شدتها إلا لحزم الحكيم .

قسا ليزدجروا ومن يك حازما فليقس أحيانا على من يرحم

وهذا هو التسلسل الحكيم ، قال تعالى فى الحديث القدسى : « **رحمتى سبقت غضبى** » . وقال فى كتابه : ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد** ﴾ (الحديد ٢٥) .

الوالد الحكيم فى أسرته يعلم أن من واجبه أن يوفر لأسرته الغذاء والكساء والدواء،وأن يرعاها بالحب والتربية وقيامه بهذه الواجبات هو الذى يعطيه حق تأديبهم وضربهم إن لزم . أما أن يفرط فى واجباته ويتركهم للحاجة والشقاء ولا يعرفون منه إلا الصياح والعصا ، فهذا نهج أخرق وصفه الأدب العربى :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء ..!

ومن المآسى التى يعيشها العالم الثالث اليوم أن ظروفه الاقتصادية والاجتماعية تخلق ظروفا موضوعية لتشجيع الإجرام ولا ينفع معها التشديد فى العقوبات .

هذه البلدان غالبا تسيطر عليها نسبة تضخم لا تقل عن ١٠٠ ٪ فى السنة ، وهذا معناه أن الأسعار فيها تتضاعف كل عام ، وفيها عطالة تبلغ ما بين ثلث ونصف القوة العاملة ، بحيث لا يجد هذا العدد الكبير من المواطنين فرصا للعمل مهما سعوا لذلك ، والذين يجدون عملا فإن رواتبهم وأجورهم تفقد قوتها الشرائية يوميا بسبب الارتفاع الجنونى فى الأسعار ، فيجدون أن دخولهم لا تكفى مصروفاتهم الضرورية ، ومع هذا كله لا توجد مؤسسات ترعى العطالى وتزيل الحاجة . هذه الظروف هى دعوة قوية لارتكاب كل أنواع الجرائم ، ولخرق القوانين . والقوانين مهما كانت متشددة لا تستطيع محاربة الجريمة فى مثل هذه الظروف ، بل كلما تشددت العقوبات جنح الجناة إلى مزيد من العنف . إن الجبهة الأولى التى تحارب فيها الجريمة فى مثل هذه المجتمعات هى الجبهة الاجتماعية،هذا هو ما تشير إليه الأدلة العقلية وما توجبه تعاليم الشريعة الإسلامية .

العدل الاجتماعى فى الإسلام أصل مطلوب فى حد ذاته ، كالإيمان ، وهو جبهة من جبهات محاصرة الرذيلة والجريمة .

العدل هو الفريضة الاجتماعية فى الإسلام،تماما كما أن الصلاة والصيام وغيرهما هى الفرائض التعبدية فى الإسلام .

والظلم الاجتماعى فى الإسلام مرفوض فى حد ذاته . وسبب من أسباب تعطيل العقوبة . والظلم هو الحرام الاجتماعى فى الإسلام،تماما كما أن الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها هى المحرمات التعبدية .

نتيجة هذا الفصل هى أن إزالة الضرورة ، والرعاية ، وتوفير العدالة الاجتماعية عوامل تتكامل مع العقوبة فى ظل النظام الإسلامى ، والعقوبة مجردة من تلك العوامل حماقة يبرأ منها الإسلام .

الفصل الخامس

حكومة العدل

قلنا إن العقوبات الشرعية وسائل لتحقيق العدل ولحفظ مصالح الناس فى خمسة أمور هى : الدين ، والنفس ، والمال ، والعقل ، والنسل . وذلك عندما تكون مصالح الناس فى هذه المجالات الخمسة قائمة على أساس يرتضيه فيحميه الشرع ، ومما يلزم لتحقيق العدل وحفظ المصالح المذكوره ، أن تكون ولاية الأمر (الحكومة) صحيحة التكوين بمقياس الشرع فيكون فى وجودها وعملها دعم للعدل ورعاية لتلك المصالح جميعها .

إذا كانت الولاية باطلة التكوين فإنها سوف تهدر العدل وتقوض المصالح الخمس : ستكون خطرا على النفس بما تقتل وتحبس بغير حق ، وتكون خطرا على الدين بما تنشر من ظلم وفساد ، وتكون خطرا على المال بما تحرم العاملين الجادين من خصومها وتكافىء بالمال والثروة مؤيديها ومحاسيبها وإن كانوا خاملين ، وهكذا . الولاية الباطلة من شأنها أن تهدر العدل وأن تقوض مصالح الناس فى الوجوه الخمسة .

فإذا قامت العقوبات الشرعية لحماية الأوضاع فى ظل ولاية هذا شأنها ، فإنها تكون موظفة لافى تحقيق العدل وحفظ مصالح الناس كما ينبغى ولكن فى حماية الظلم وفى تقويض مصالح الناس . حينئذ تكون العقوبات الشرعية موظفة ضد مقاصد الشريعة ، ولأهمية هذا الموضوع المطلقة ، ولأهميته الخاصة لموضوع كتابنا سنطرح فى هذا الفصل السؤال عن ماهية الولاية (الحكومة) الصحيحة بمقياس الشريعة ونجيب عليه إن شاء الله .

الولاية فى مقياس الشريعة :

الخلافة ، أو الإمامة ، أو إمارة المؤمنين ، ألفاظ مترادفة معناها واحد : رئاسة إسلامية عامة فى أمور الدين والدنيا . وقد عرفها الماوردى بقوله : « إنها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

والخلافة أصل من أصول الحكم فى الإسلام . فإنه تعالى يقول : ﴿ **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ (النساء ٥٩) .. وعبارة أولى الأمر تشير إلى ولاة الأمر من المسلمين .

وبالإضافة لما نجد من معان فى كتاب الله فإن الصحابة أجمعوا بعد وفاة النبى ﷺ على إقامة خليفة . بل اهتموا بهذا الأمر لدرجة أنهم أجلوا دفن النبى صلوات الله عليه وتسليمه إلى مابعد مبايعة الخليفة الجديد .

والعقل يقتضى الاستخلاف على حد تعبير ابن خلدون إذ قال : « لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم منفردين . فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر . مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية » .
وكان للإمامة شأن عظيم فى تاريخ الإسلام قال الشهر ستانى : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة . إذ ماسل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة » .[٢٤]

ولم يقف أثر الخلاف حولها فى التأثير على السياسة والحرب فى البلاد الإسلامية ، بل كان الخلاف حولها سبب تكوين المدارس والفرق والأحزاب الإسلامية ، لقد تعرض الفقهاء كما رأينا فى بحوثهم الفقهية لموضوع الخلافة،وهى طبعا فرع من فروع الفقه وطرقه واجب . لكن الفقهاء أسهبوا فى بحث الفروع الأخرى : فقه العبادات ، والمعاملات ، والجنايات ، والأحوال الشخصية ، وأقلوا من التطرق لفقه الخلافة،لأن الخلافة بعد البيعة ليزيد قامت غالبا على الإكراه ؛ والإكراه لايرحب بالبحث الحر المستقل .

لذلك تطور بحث فقه الإمامة أو الخلافة فى الأوساط المعارضة للنظم التى تعاقبت على الأمة فى العهدين الأموى والعباسى . وأوساط المعارضة فى ذينك العهدين هى

الأوساط الشيعية . فأكثر هؤلاء من الحديث عن الإمامة وشروطها وواجب الناس نحوها .. وهلم جرا .

قلنا إن فقهاء أهل السنة أقلوا من التعرض لفقه الخلافة ولكنهم لم يهملوه تماما ، فتعرض له الإمام الشافعي فى كتابه « الأم » ، وتعرض له ابن قتيبة فى كتابه « الإمامة والسياسة » ، وتعرض له الماوردى فى كتاب « الأحكام السلطانية » .

ومهما كانت درجة الاهتمام بفقه الإمامة أو الخلافة لدى أهل السنة ، فإنهم جميعا أجمعوا على أن إقامة خلافة صحيحة من الناحية الشرعية واجب على الأمة ، وأنه شرط لصحة تطبيق أحكام الشريعة ولحماية الأمة .

الإمامة فى النظرية الشيعية :

١ - الإمامة فى نظر الشيعة ليست من المصالح العامة التى تفوض للأمة . إنها ركن من أركان الدين التى بينها الشارع بالنص عليها ، والنبى ﷺ قال فى أحاديث كثيرة مايفيد استخلاف على بن أبى طالب بعده . قال النبى له : « أنت منى بمثابة هارون من موسى إلا أنه لانبى بعدى » .

وقيل إنه فى غدير خم عهد إليه بعده وقال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » .

٢ - والإمام فى هذا النظر هو وارث علم ناله بالوصية من المصطفى ﷺ وطاعته واجبة على المسلمين ، ومادامت طاعته واجبة فهو معصوم،لأن وجوب طاعة من يخطىء معناه إلزام المسلمين طاعة الخطأ وهذا لايجوز .
والإمام المعصوم هو الذى يبين للأمة دينها فى كل الظروف ، تماما كما كان يفعل النبى — دون أن يوحى إليه — لأن الله رزقه فهما للدين وفقها للشريعة لم يرزقهما إلا لمن أوجب طاعته .
فالإمام يبين للأمة دينها بلا حاجة إلى إجماع ولا إلى قياس .

٣ - والإمامة لم تخرج عن اثنى عشر شخصا عند الجعفرية هم الذين طولبت الأمة بطاعتهم بعد وفاة نبيها وأول هؤلاء الأئمة على بن أبى طالب وثانيهم ابنه الحسن ثم ابنه الحسين وهكذا تسلسلت حتى انتهت إلى الإمام الثانى عشر محمد الحجة ابن الحسن العسكرى ، وكل واحد من هؤلاء كان إمام زمانه الواجبة طاعته .

٤ - محمد الحجة غاب منذ أكثر من اثنى عشر قرنا فى سامراء ومازال غائبا،ولكنه

مازال قائم آل محمد الواجبة طاعته وسوف تنتهى غيبته ويعود ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا .

٥ – ومنذ القرن السادس عشر الميلادى اتخذت إيران المذهب الشيعى الاثنى عشرى هذا مذهبا رسميا لها . ومع الزمن نشأت فى قم مؤسسة دينية شيعية تقود الشيعة فى إيران تحت إشراف قيادة الشيعة العامة فى النجف الأشرف فى العراق .

٦ – المؤسسة الشيعية كما تطورت فى إيران يقودها مراجع التقليد ويسمون آيات الله الكبرى ويتدرج تحتهم فقهاء يلقبون آية الله ودونهم حجة الإسلام وهكذا فى هرم من علماء الدين .

وهذه المؤسسة هى التى تقود الشيعة فى غيبة الإمام . وأثناء تطورها اكتسبت تماسكا واستقلالا ماليا واستطاعت أن تقف فى وجه الحكام الذين تعاقبوا على حكم إيران منادية بالإصلاح الدينى والسياسى ، وطرأ عليها أثناء تاريخها الحديث خلاف بين محافظين رأوا ألا يهتموا كثيرا بالإصلاح لأن الفساد وسوء الحال مما يعجل بعودة الإمام الثانى عشر ، وبين مجتهدين رأوا أن واجبهم الدعوة إلى الإصلاح والعمل لتحقيقه نيابة عن الإمام الغائب حتى يعود ، وانتصر هذا الاتجاه فلعبت المؤسسة الشيعية دورا هاما فى حركة الإصلاح فى إيران ، ولولا المؤسسة الشيعية لفعل آل بهلوى بإيران مافعل مصطفى كمال بتركيا سلخوها من جلدتها الإسلامية .

٧ – ولأسباب فصلناها فى غير هذا المجال لعبت المؤسسة الشيعية دورا أساسيا فى قيادة الثورة الإسلامية فى إيران .

وبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران صارت المؤسسة الشيعية هى المسئولة سياسيا ودينيا عن قيادة إيران . والدستور الإيرانى يمنح آية الله الخمينى بموجب ولاية الفقيه صلاحيات مثل صلاحيات الإمام المعصوم الغائب ، والدستور الإيرانى يجعل النظم الحالية مؤقتة ريثما يعود الإمام المنتظر .

٨ – وبما أن المذهب يوجب أن تكون مهام القيادة العليا من أركان الدين التى لا يمارسها إلا الإمام أو من ينوب عنه ، وبما أن على الآخرين جميعا طاعة الإمام أو من ينوب عنه . فإن المذهب يقتضى أن يكون الناس مقلدين لمن ينوب

عن الإمام فى كل شئون الدين والدنيا .

ويوضح آية الله الخمينى فى كتابه « ولاية الفقيه » أن ولاية الفقيه مهيمنة على كل ما سواها،فالآخرون من ساسة وإداريين وفنيين واجبهم التقليد،ولا دور لهم فى القيادة إلا كمساعدين ومستشارين وتنفيذيين . وهذا طبعا منطقى مع قيادة هى الوكيلة عن الإمام المعصوم .

الخلافة فى النظرية السنية :

١ - أهل السنة لا يرون صحة الأخبار التى تقول إن النبى ﷺ استخلف عليا رضى الله عنه ، لأنه لو فعل لأطاعه الصحابة . ويرون أن بعض الأحاديث التى رويت فى حق على بن أبى طالب صحيحة مثل قوله صلى ﷺ : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى » . ولكنهم يعتبرون هذه الأحاديث تزكية لعلى وإشادة به ليس فيها معنى الاستخلاف .

٢ - وخلافة أبى بكر رضى الله عنه تمت بعد حادثة السقيفة ، حيث اجتمع الأنصار ليبايعوا أحدهم خليفة ، فانتهى الاجتماع إلى غير ما أزمعوا وبويع أبو بكر خليفة لرسول الله ، وأجمع على ذلك الصحابة ، وبناء على تجربة الصدر الأول قال فقهاء أهل السنة إن الخليفة ينبغى أن يختاره أهل الحل والعقد من المسلمين كما اختير أبو بكر ، وعثمان ، وعلى،أو يستخلفه الخليفة السابق استخلافا يرتضيه المسلمون ، ويبايعونه عليه كما استخلف السابق استخلافا يرتضيه المسلمون ، ويبايعونه عليه كما استخلف عمر رضى الله عنه .

٣ - الخليفة فى نظر أهل السنة هو خليفة النبى فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وينبغى أن تتوافر فى شخصه مؤهلات خلاصتها :

أولا - العدالة الجامعة لشروطها (الورع والتقوى) .
ثانيا - العلم المؤدى للاجتهاد .
ثالثا - سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان .
رابعا - سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض .
خامسا - الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .
سادسا - الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .

سابعا – القرشية – أى أن يصل نسبه بقبيلة قريش للخبر المروى عنه صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » .

٤ – وأهل الحل والعقد الذين يناط بهم اختيار الخليفة هم جماعة تتوافر فيهم شروط خلاصتها :

أولا – العدالة الجامعة لشروطها (الورع التقوى) .

ثانيا – العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها .

ثالثا – الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإقامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف .

هؤلاء النفر إذا بايعوا شخصا للخلافة تنعقد خلافته وتجب مبايعته ويجب على الأمة كلها طاعته .

هذه الشروط نالت القبول فى أوساط أهل السنة ، ولكن لم تطبق ولم تقم بموجبها مؤسسات بل ظلت نظرية بحتة لأن الحكام أقاموا نظمهم على الوراثة المسنودة بالقوة وأكرهوا الكافة على الطاعة . واضطروا الفقهاء إلى الاعتراف بهم وبحكوماتهم فاعترفوا بها خوف الفتنة . ولعل الحالة الوحيدة المستثناة هى خلافة عمر بن عبدالعزيز الذى خلع بيعة الإكراه عن نفسه،واستخلف بعد اختيار،واستن بالناس سنة الخلفاء الراشدين .

٥ – وفى البلاد التى غلب عليها مذهب أهل السنة نمت مؤسسة فقهية حول المذاهب الأربعة،والتزم جمهورهم تقليد الأئمة الأربعة . ووضعوا ضوابط للتقليد . ورتبوا طبقات الفقهاء من قمة عليها الأئمة المجتهدون تتدرج هبوطا فى سبع درجات إلى قاعدة مكونة من الفقهاء المقلدين .

وانحصر نشاط هذه المؤسسة فى قضايا الفقه على المذاهب الأربعة،مركزة على فقه العبادات ، والمعاملات ، والجنايات ، والأحوال الشخصية ، متجنبة ما استطاعت التعرض لفقه الولاية تفاديا للصدام مع ولاة الأمور .

٦ – أما الحكومات فى هذه البلاد فقد استولى عليها ملوك وأمراء وسلاطين

حموا سلطانهم بالجيوش وألزموا الناس بالولاء لبيوتهم الحاكمة تتوارث الحكم وتتصارع عليه صراعا عنيفا يفوز فيه من غلب بالملك،وهكذا دواليك . وقامت فى بعض هذه البلدان ثورات إسلامية أقامت نظما استلهمت فى إقامتها الصدر الإسلامى الأول ، ولكن حلم المسلمين بنظام يقلب الواقع كله رأسا على عقب ويعيد الصدر الأول ويوحد المسلمين لم يتحقق .

ثم وقعت البلاد الإسلامية كلها فريسة للغزو الأجنبى الذى تربع عليها فحل محل السلاطين والملوك،وأعطى مؤسسة الفقهاء دورا شبيها بدورها فى ظل الملوك والسلاطين .

٧ – وخارج مؤسسة العلماء التقليدية انبرى مفكرون مسلمون متفقهون لقضايا الإسلام السياسية،ونشط فى البلاد الإسلامية السنية فكر إسلامى إصلاحى تجديدى اتسع أدبه وكثر أنصاره .

كذلك قامت حركات سياسية دينية نشطة استنهضت الهمم على أساس إسلامى ، ولعبت دورها ذاك خارج نطاق المؤسسات الدينية التقليدية ، مستلهمة نداء حركات المجاهدين والمجتهدين والمجددين التى ألهبت الحماس الإسلامى طوال القرن التاسع عشر الميلادى ، هذه الحركات لم تقبل بالموقف التقليدى الذى وقفته مؤسسة الفقهاء من الحكام الوطنيين ولا من حكومات الاستعمار ، بل أخذت موقفا معارضا للاستبداد الوطنى والأجنبى،وشرعت تطرح نظرية جديدة حول الحكومة الإسلامية ، مختلفة عن النظريتين التقليديتين اللتين عرضناهما هنا . ولكن قبل الخوض فى هذه النظرية الجديدة ، سنناقش صلاحية النظريتين التقليديتين الشيعية والسنية .

صلاحية النظريتين الشيعية والسنية التقليديتين :

النظرية الشيعية :

١ – النظرية الشيعية من الناحية النظرية لها منطقها ولكن أمر المسلمين فى الواقع تولاه بعد وفاة النبى ﷺ أبو بكر الصديق وبايعه بعد تأخير نصف عام من الزمان على بن أبى طالب ؛ فمهما كانت الأحقية لعلى بن أبى طالب فإنه تنازل عنها

ببيعته أبا بكر الصديق ، وتولى على بن أبى طالب الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان فكان رابع الخلفاء الراشدين .

أما الأئمة الآخرون فلم يتول أى واحد منهم ولاية عامة على المسلمين فالحسن بويع بعد مقتل والده،ولكنه بعد حين بايع معاوية بن أبى سفيان ،وبعد موت الحسن خرج الحسين ولكن بطشت به جيوش يزيد بطشا ظالما وحشيا . وأما الإمام الرابع أى على بن الحسين الملقب بزين العابدين فإنه انتهج خطة مسالمة للنظام الأموى ، وهكذا اتبع الأئمة بعده خطته هذه حتى أن الفاطميين الذين خرجوا بعد الحسين خرجوا دون أن يساندهم الرجال المعدودون فى سلسلة الإمامة،وعندما أظهر إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق ميلا للمواجهة السياسية ، أقصاه والده من سلسلة الإمامة ، فكون أشياعه طائفة شيعية مستقلة ينتسب إليها الفاطميون الذين حكموا فى المغرب وفى مصر .

كل المسلمين يكنون لعلى بن أبى طالب احتراما وإعجابا شديدين،ويعترفون له بدور أساسى فى نصرة الإسلام ومؤازرة النبى ﷺ . ويعترفون بفروسيته وروعة قضائه،وبدوره فى نشأة علوم الدين وعلوم اللغة العربية مثل نحوها وصرفها . مكانة على بن أبى طالب رضى الله عنه درة فى صدر الإسلام ، ويعترف المسلمون أنه إذا ما قيل الإمام معرفة هكذا بالألف واللام فإن المقصود هو على بن أبى طالب . وتبقى خلافته واحدة من عهود الخلفاء الراشدين تولاها مستحقا وقتل بها شهيدا .

أما الأئمة الآخرون فإنهم لا شك من آل محمد،وكان لهم فضلهم تقوى وعلما خاصة على زين العابدين التقى ، وجعفر الصادق العالم ولكنهم لم ينالوا منصبا إلى الإمام الثانى عشر الذى غاب منذ أكثر من اثنى عشر قرنا .

ومهما كان استحقاق هؤلاء الأئمة فإن طاعتهم لم،تتعد شيعتهم ثم غاب آخرهم ولم يعد متصلا بالأئمة .

وهب أننا سلمنا بالنظرية الشيعية فإن أهمية الإمام المعصوم هى أن يكون موجودا وأن يكون بين الناس لتكتب لهم النجاة بطاعته ، إن عدم وجود الإمام المعصوم يجعل قيامه بدور فى إحياء الأمة وإنقاذها مستحيلا .

إن المؤسسة الشيعية التى تنوب عن الإمام فى غيبته مؤسسة يعترف بها الشيعة

وحدهم ومع ما قامت به من دور عظيم فى حفظ الإسلام في إيران وفى مواصلة الإصلاح السياسى ضد حكام مستبدين وما قامت به من دور أعظم فى قيادة الثورة الإسلامية فى إيران تواجه مشاكل أساسية :

أ - المؤسسة توجب أن يكون من هم خارجها مقلدين لها ولا تسمح لمفكرين ليسوا أصلا من علماء الدين بالمؤسسة بتولى قيادة إسلامية مهما كانت مؤهلاتهم الإسلامية ، وكان هذا هو السبب فى قلة وجود قادة مسلمين فى إيران خارج المؤسسة الدينية ، وهو السبب فى التوتر الذى نشأ بين دكتور على شريعتى وآية الله منتظرى . لقد كان لعلى شريعتى دور كبير فى تعبئة الشباب الإيرانى للثورة ومات مأسوفا على شبابه عام ١٩٧٧ م . وآراء على شريعتى تصلح جسرا بين الشيعة والسنة ، لأنه لم يحصر نفسه فى الحديث عن الإمامة المعصومة بل تحدث عن الأمة المعصومة وهذه الآراء تصلح جسرا فكريا بين الجماعتين .

ب - عندما أرادت الثورة الإسلامية فى إيران أن تضع دستور الحكم نشأ خلاف بين فكرة ولاية الفقيه كما ذكرناها وفكرة ولاية الفقيه كما قال بها آية الله شريعة مدارى فإنه قال :« إن ولاية الفقيه هى فترة انتقالية،وقد حدثت أثناء الثورة وينبغى أن يسمح بقيام مؤسسات دستورية سياسية ذات مسئولية كاملة » . ولكن آراء شريعة مدارى لم يؤخذ بها فصار يشكل نوعا من المعارضة .

ج - وقام النظام السياسى بعد الثورة الإسلامية على أساس دستور يتولى السلطة بموجبه رئيس جمهورية منتخب انتخابا شعبيا مباشرا . ويتولى السلطة التشريعية مجلس نيابى منتخب . ويقود العمل السياسى حزب أغلبية شعبى ، ويسمح لأحزاب أخرى بالعمل السياسى إلى جانب الحزب الغالب .

ولكن الدستور نفسه يضع كل هذه المؤسسات تحت وصاية ولاية الفقيه ، فكل تلك المؤسسات تقوم بدور استشارى وتنفيذى مساعد للفقيه الذى هو آية الله خمينى ، الذى يمثل مع المؤسسة الشيعية ، الإمام الغائب ، ويستمدون الصلاحية فى الحقيقة من تلك النيابة . والدستور نفسه ينظم الخلافة فى ولاية الفقيه ، فإن وجد شخص مستحق مثل آية الله خمينى فسوف يتولى ذلك الأمر باختيار زملائه من مراجع التقليد ، وإذا لم يوجد فسوف يتولى المسئولية جماعة من الفقهاء باختيار حدده الدستور .

وعندما قامت فى ظل الدستور قيادة سياسية منتخبة قامت ولايتان تنازعتا : ولاية الفقيه والولاية المنتخبة،فلم تحل المشكلة إلا عن طريق إقصاء القيادة السياسية وإحلال شخصيات من داخل المؤسسة الدينية محلها ، ولكن تظل مشكلة التعامل بين المؤسسة الدينية ومن هم خارجها مشكلة لاحل لها إلا إذا تخلت المؤسسة الدينية عن صلاحياتها التقليدية ونقلت استنادها من الإمام المعصوم للاستناد إلى الأمة المعصومة . إذا حدث هذا والتزمت القيادة الشيعية الكتاب والسنة دون قيود مذهبية ، لاستطاعت أن تفك القيد من الحركة الإسلامية فى إيران ليكون عطاؤها قويا وثريا فى إيران نفسها ومن وراء إيران فى العلاقة بين جناحى الأمة الإسلامية . ولكن للمقلد الشيعى أن يحتج : كيف يتخلى عن القيد المذهبى ، وبفضل هذا القيد المذهبى صمدت المؤسسة الدينية لويلات الصدام ، وأبلت البلاء الحسن وحفظت الدين فى إيران ؟ هذا صحيح،والمسألة هى أن ما كان سبب قوة أيام المحنة والصراع صار سبب ضعف أمام التحديات الداخلية والخارجية التى جلبها معه الانتصار .

لقد زرت إيران مرتين بعد الثورة الإسلامية وقابلت آية الله خمينى ، وآيات الله: طالقانى ، وشريعة مدارى ، ومنتظرى ، وبهشتى . وقابلت حجة الإسلام رافسنجانى وغيرهم من رجال الدين والسياسة والفكر ، وأكدت لهم تأييد القاعدة الشعبية الإسلامية للثورة ، واعتراف الأمة بمنجزاتها وما تتطلع إليه الأمة من نموذج إسلامى وعصرى ملتزم بالكتاب والسنة خال من القيد المذهبى . وكان الحوار معهم مفيدا واستجاب بعضهم لما سمع ، ولكن الاتجاه العام لم يقبل المراجعة إلى المدى المطلوب .

النظرية السنية :

١ - أول مأخذ على هذه النظرية هو أن أصحابها أنفسهم لم يلحوا عليها فتركت حبيسة الكتب ، ولم يقم بالدعوة لها ولا بالترويج لمبادئها الفقهاء الذين استنبطوها من تجربة الصدر الأول ، لذلك بقيت مهجورة ، بينما قام السلطان فى البلاد الإسلامية السنية على أساس التوارث الذى تحميه القوة . ونتيجة لتعطيلها لم تقم أى واحدة من النظم التى نصت عليها ، فلم يقم جسم يضم أهل الحل

والعقد ، وظل الحديث عن الاختيار ، وصلاحيات الخليفة ، وأهل الحل والعقد ، حديثا نظريا بحتا .

٢ - واشتراط الانتساب القرشي الذى قالت به النظرية اشتراط علله ابن خلدون بما كان لقريش من مكانة جعلت القيادة منها مطاعة . ولكن تلك المكانة انتهت بعد فترة قصيرة ، واختلطت أنساب قريش بالقبائل الإسلامية الأخرى . ولنا تعليق على صحة الحديث الذى رواه جمهور أهل السنة وبموجبه أدخلوا شرط القرشية في الخلافة . الحديث هو : « الأئمة من قريش » . ويؤخذ على هذا الشرط مايلى :

أ - هذا الحديث مشكوك فى صحته ، فأبو بكر رضى الله عنه عندما ذكر للأنصار في اجتماع السقيفة الأئمة من قريش لم يذكر ذلك - كما قال الشيخ عبدالوهاب خلاف - على أنه نص من الدين أو قول من الرسول ، وإنما ذكره على أنه نظر صحيح لما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة[٢٥] واحتج أبو بكر في الاجتماع تدعيما لرأيه : إن هذا الأمر إن تولته الأوس نافستهم عليه الخزرج . وإن تولته الخزرج نافستهم عليه الأوس . ولا تدين العرب إلا لهذا الحى من قريش . ولو كان هناك حديث عن الرسول بهذا المعنى لما خفى عن جميع من كان فى اجتماع السقيفة إلا أبا بكر ، ولما امتنع سعد بن عبادة وهو من الصحابة وكبار الأنصار عن مبايعة أبى بكر .

ب - وهنالك حديث عن الرسول يتعارض مع اشتراط القرشية فى الخليفة وذلك : « السمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » . ودليل آخر على عدم صحة حديث "الأئمة من قريش" أن عمر بن الخطاب قال وهو يفكر فيمن يستخلف بعده : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته » . ولم يكن سالم هذا قرشيا .

جـ - ومما يؤيد ما ذهبنا إليه أن نصوص الإسلام القطعية تحث على الاعتماد على التقوى والعمل لا على الأنساب . قال تعالى : ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (الحجرات ١٣) . لذلك فإننى أتفق مع ما قاله اثنان من الفقهاء المعاصرين فيما ذهبا إليه :

* قال الشيخ عبدالوهاب خلاف عن النسب القرشي إنه : « شرط زمنى مآله أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبية غالبة . ولا اطراد لاشتراط القرشية »[٢٦] .

* قال الدكتور محمد يوسف موسى : « إن هذا الشرط غير واجب الآن ، وذلك أن الأحكام يجب أن ترد إلى عللها ، والحكم - كما هو معروف - يتبع علته وجودا وعدما » . ثم يقول « وقد زالت منذ قرون طويلة ما كانت لقريش من العصبية القوية والنفوذ الغالب ، وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها . فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذى زالت علته »[٢٧].

٣ - وأخطر ما فى قصة نظرية الخلافة السنية أنها بوجودها وتعطيلها وتعايش أصحابها مع واقع الاستبداد خلقت سابقة قبول قيام الحكم على الأمر الواقع .

لم يكن قيام الحكومات الاستبدادية من مقصود الفقهاء ، ولكن ما ركزوا عليه من فقه العبادات والمعاملات والجنايات والأحوال الشخصية،وما أجبروا عليه من تعطيل فقه الخلافة والتسليم للسلاطين أوهم كثيرا من الناس أن الشريعة الإسلامية هى تلك الجوانب من الفقه ، جوانب العبادات والمعاملات والجنايات والأحوال الشخصية ، وأن مسألة الحكم لا تعنى بها الشريعة . هذا الوهم وهم خطير سمح فى الماضى للخلافة أن تخرج من مقاصد الإسلام بإقامتها ، حتى صارت أضحوكة يتلاعب بها المستبدون ، ففى أواخر العهد العباسى كانت الخلافة منصبا شكليا فى بغداد يتوارثها بيت سنى بينما يحكم الدولة بنو بويه ، وهم شيعة .

وفى مصر جاء المماليك بأمير عباسى دمية استخلفوه وانفردوا بشئون الحكم . وفى أواخر أيام الخلافة العثمانية مات كل معنى للخلافة حتى إنه عندما ألغاها مصطفى كمال كان كمن قتل ميتا .

وهذا الوهم هو الذى يتيح الآن لبعض حكومات البلدان الإسلامية الاستبدادية إعلان عزمها على تطبيق الشريعة ، ليكتسبوا بالشعار الإسلامى تأييدا شعبيا لنظم حكم فردية ، كتمت أنفاس الناس بالإكراه ، وضيعت مصالحهم ومعايشهم . وهم إذ يسارعون لإعلان تطبيق الشريعة لا يخطر ببالهم أن أول واجبات تطبيق الشريعة هو قيام الولاية على أساس صحيح . لكنهم ما إلى ذلك قصدوا ، فما قصدوا - على أحسن الفروض - إلا تطبيق أحكام الشريعة فى الجنايات،وربما المعاملات ، تاركين أسس الحكم كما هى ، وملتمسين لاستبدادها دعما من قدسية الإسلام .

إن الوهم الخطير الذى أشرنا إليه سابقا هو الذى سمح لهذه المفارقات أن تحدث ، وهو الذى دفع كثيرا من المسلمين إلى التجاوب مع هذه التطبيقات المبتورة للإسلام .

نخلص من البحث الذى خضنا فيه حتى الآن إلى النقاط الآتية :

١ - ينبغى أن نصرف النظر تماما عن نظريتى الخلافة السنية والإمامة الشيعية ، فإن ما اتفق عليه بشأنهما جمهور فقهاء المجموعتين لم يكن مجديا فى ظروفه التاريخية ، وهو من باب أولى لا يناسب ظروفنا الحاضرة .

٢ - عدم الاقتداء بتجارب التطبيق الإسلامى المعاصرة ، التجارب المكبلة بقيود المذهبية فى الإطار الشيعى، أو المبتورة التى خاضتها بعض حكومات البلاد الإسلامية ، فالتجربة المذهبية والتجارب المبتورة لن تكون تطبيقا صحيحا ولا تطبيقا ناجحا للإسلام ، والخير كل الخير أن نعلن ذلك بوضوح حتى لا يحسب إخفاق هذه التجارب على الدعوة الإسلامية المعاصرة . ومن يدرى ؟ لعل المعنيين بالأمر إذا استوعبوا ما يقال عنهم ، وحاسبوا أنفسهم ، قوموا نهجهم وتفادوا إخفاقا محتوما .

٣ - وعلينا الاتعاظ بأحداث تاريخنا الطويل، عندما انفكت عروة الحكم الإسلامى بسقوط الشورى فقام الاستبداد وأهدرت معه كل تعاليم الإسلام الاجتماعية، وخضع الحكم للاستبداد ، والاقتصاد للاستغلال ، والمجتمع للفوارق .

٤ - وعلينا الاتعاظ بتاريخ أوطاننا الحديث حين قامت نظم استبدادية وبطشت بالشعوب باسم القومية ، وباسم الحرية ، وباسم الاستقرار ، وباسم التنمية ، وباسم الاشتراكية ، وبعد ثلث قرن من الزمان تركوا أوطاننا أكثر تمزقا وتبعية ، وأكثر فقدانا للحرية ، وأكثر اضطرابا ، وأفقر ، وأبعد ما يكون عن العدالة الاجتماعية .

هذا الدرس معناه أن الحرية والمشاركة الشعبية هما شرط صحة للحكم ، فإن فقدها فلا يسمح للطغاة تغطية طغيانهم بأى شعار ، ولله در الشيخ محمد أبو زهرة إذ قال : « وخير للجماعات أن تخطىء فى رأى تبديه وهى حرة من أن تفرض عليها آراء صائبة ، فإن صوابها يكون مقترنا بإرهاق نفسى وضغط للإرادة وذلك أشد ضررا فى تكوين الأمم »[٢٨] .

٥ – وعلينا الاطلاع الواعى على تجارب الأمم الأخرى فى أنماط الحكم للاستفادة مما ثبت نفعه ، وتمشيه مع قواعد الشريعة الإسلامية .

٦ – وعلينا أن نستفيد من كل تلك العظات والتجارب ، وأن نحرص على تحقيق مقاصد الشريعة العامة . والالتزام بالنصوص القطعية الدلالة فى كتاب الله . والقطعية الورود والدلالة فى سنة رسول الله ﷺ . والاستنارة برأى الفقهاء الذين ألموا بالعظات والتجارب المشار إليها وألموا بمشاكل المجتمع المعاصر .

نحو ولاية إسلامية عصرية :

١ – الإخفاق الذى منيت به أمتنا فى حل مشكلة الخلافة ، أو الإمامة منذ الفتنة الكبرى أفسد عطاءها وباعد بينها وبين مبادىء الإسلام السياسية . وكان ذلك الإخفاق هو الثغرة التى نفذت إلينا بها نظم غريبة على الإسلام : قال المغيرة بن شعبة لمعاوية بن أبى سفيان : « قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان . وفى يزيد منك خلف . فاعقد له . فإن حدث بك حادث كان كهفا للناس وخلفا منك . ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة »[٢٩] .

وفى التاريخ الإسلامى الحديث ظلت المشكلة قائمة حتى نسب إلى الشيخ جمال الدين الأفغانى قوله : « لا ينهض بالشرق الا مستبد عادل » . فظهر فى الشرق عشرات الذين ادعوا هذا الدور فاستبدوا وأشقوا شعوبهم وماعدلوا . وأفضل ما قيل فى هذا الصدد ما قاله د . يوسف القرضاوى : « أما حكاية المستبد العادل الذى لا ينهض بالشرق غيره كما قيل ، فهى مرفوضة ، إذ لا يجتمع العدل والاستبداد . فالعادل لا يكون مستبدا . والمستبد لا يكون عادلا . وكيف يكون عادلا من يرى نفسه عليما بكل أمر ، وحكما فى كل قضية[٣٠] .

٢ – هناك ثلاث وسائل لحسم الخلافات واتخاذ القرار :

أ – الوسيلة الأولى : القوة : وهى أن يسيطر ذو قوة وشوكة على الآخرين ويتخذ القرار الذى يراه،ويكون عنده من الوسائل ما يفرض به على الآخرين طاعته . وأسلوب القوة ضعيف لأنه يستنفد كل طاقة الحاكم فى إكراه الناس على الطاعة ومراقبتهم للتأكد من امتثالهم ، وحكم القوة مهما كانت كفاءته فى البداية يرخى قبضته وتتوانى رقابته . وأضعف ما فى هذا الأسلوب هو أن يفتح الأمر لكل غالب

فتكثر المحاولات ولا يتحقق الاستقرار أبدا مع الحكم الذى يقوم على القوة وحدها .

القوة ضرورة فى الاجتماع البشرى لرد العدوان ، ولردع الجناة ، ولتأييد الحق. فهى حينئذ خير محض . أما عندما تكون هى بالإكراه أساس الحكم فهى حينئذ شر محض .

ب – الوسيلة الثانية – الإلهام : وهو أن يكون لشخص قدرات روحية يتفوق بها على الآخرين فيوالونه ويفوضونه .

لقد لجأت نظم الحكم القديمة إلى بث الاعتقاد بأن ملكها هو إله أو ابن إله لكى تنال قراراته قدسية ، ولكى يحمى النظام نفسه بالعقيدة من طمع المغامرين . كان هذا هو حال الفراعنة ، والقياصرة ، والأكاسرة وغيرهم . هؤلاء لم يكن حكمهم قائما على القوة الغاشمة وحدها ، بل لعبت العقيدة دورا حاسما فى تثبيته وتأييده . ونظم الحكم وسط القبائل المسماة « بدائية » تبث عقائد دينية فى حكامها . تلك النظم المتحضرة والبدائية استغلت الجانب الدينى فى دعم حكمها .

إن فى الحياة عنصرا روحيا ، وهذا أمر لا شك فيه . والإلهام وارد فى حياة البشر . بل المسلم يعتقد أن تقواه وعبادته تجلو صدأه وتمنحه قربى من ربه وتشحذ قدراته الروحية قال تعالى : ﴿ **اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ..** ﴾ الآية (الحديد ٢٨) .

وقال ﷺ : « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » .

ولكن هذه مسائل بين العبد وربه ونتائجها ذاتية يعرفها الإنسان فى نفسه ويعرف الناس حقيقتها مثمرة فى سلوكه وربما وثقوا فيه لصلاحه . ولكن هذه المسائل لا يجوز أن تكون أساسا،فما كل صالح جلد . كذلك يصعب التمييز بين الحقيقة والدجل فيها ، فالذين ينعمون بها هم أكثر الناس ضناً بها وإعراضا عن تزكية أنفسهم بموجبها . والذين يستعرضونها هم غالبا المفترون عليها .

الوسيلة الثالثة – رأى الجماعة . وهى أن يفوض الناس اتخاذ القرار لرأى الجماعة . وهذه الوسيلة هى التى اهتدت إليها الإنسانية بعد عناء طويل ونضال ،

إنها وسيلة تقف مؤيدة لها التجربة الإنسانية الطويلة ، وهى وسيلة يؤيدها العقل . قال الأستاذ محمد أسد : « إن احتمال وقوع الجماعة فى الخطأ أقل من احتمال وقوع الفرد لأن الفرد مهما كان تقيا ذكيا حسن النية ، فاحتمال تأثره بميوله الخاصة كبير . بعكس مناقشة جماعة لمسألة معينة واستعراضها من جميع زواياها ، فاحتمال وقوعهم فى الخطأ سيقل إلى أدنى حد ممكن »[٣١] .

هذه الحكمة التى تؤيدها التجربة الإنسانية والعقل قد سبق إليها الإسلام سبقا . قال ﷺ : « ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن » . وقال : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » .

ورأى الجماعة هو الذى يتفق مع مبدأ الشورى . والشورى تجعل رأى الجماعة ملزما . روى على بن أبى طالب رضى الله عنه أن النبى سئل عن العزم المذكور فى آية الشورى فقال « هو مشاورة أصحاب الرأى ثم اتباعهم » – رواه ابن مردويه . وإلزامية الشورى أمر يراه اليوم غالبية فقهاء المسلمين[٣٢] .

وخلاصة الرأى حول هذا الموضوع ما قاله د . يوسف القرضاوى فى مقاله المذكور سابقا : « إننا نتبنى القول بوجوب الشورى وبأن نتائجها ملزمة مادامت صادرة من أهلها ، فى محلها ، وحسب أمتنا ما لاقت من الطغاة والمستبدين » .

٣ – لا يكون نظام الحكم إسلاميا إلا إذا حقق أمرين :

الأول : تطبيق مبادىء الإسلام السياسية .
الثانى : تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية .
لقد بحثنا الأمر الثانى بإسهاب فى الفصول السابقة وهنا نبحث الأمر الأول .

المبادىء السياسية فى الإسلام كثيرة أهمها :

الشورى ، العدالة ، الحرية ، الولاية أو الاستخلاف ، الوفاء بالعهد ، المساواة .

* **الشورى** : لقد ذكرنا النص على الولاية فى أول هذا الفصل . أما الشورى فقد وصف الله سبحانه وتعالى بها المؤمنين قائلا : ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ . (الشورى ٣٨) .

*العدالة : قال تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (النساء ٥٨) .

* المساواة : قال تعالى : ﴿ يأأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (الحجرات ١٣) .

* الوفاء بالعهد : قال تعالى : ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا ﴾ (الإسراء ٣٤) .

* **الحرية** : وهى تشمل الحرية الشخصية وحرية الرأى .

الحرية الشخصية وتتضمن : حرية التنقل ، حق الأمن ، حرمة المسكن .

أما حرية التنقل فمكفولة للجميع . والنفى والإبعاد هو عقوبة فى حالة واحدة : ﴿ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا ﴾ (المائدة ٣٣) .

وحق الأمن متاح للجميع : ﴿ لا عدوان إلا على الظالمين ﴾ (البقرة ١٩٣).

وحرمة المسكن : قال تعالى : ﴿ يأأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ﴾ (النور ٢٧) .

أما حرية الرأى : ففى المسائل الدينية يكفل الإسلام حرية العقيدة . وفى نطاق عقائده يكفل حرية الاجتهاد : قال ﷺ : « استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك » وقال « كل مجتهد مأجور فإن أخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران » .

وقال تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن .. ﴾ الآية (النساء ٨٢) وقال : ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة،أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ..﴾ (الآية سبأ ٤٦).

أما الحرية السياسية فتمثلها حادثتان :

الأولى : قال عمر رضى الله عنه : « من رآى منكم اعوجاجا فليقومه » . فقام رجل وقال « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » . فقال عمر : « الحمد لله الذى جعل فى هذه الأمة من يقوم عمر بسيفه » .

الثانية : قال على بن أبى طالب رضى الله عنه للخوارج الذين أبوا العودة إليه : « كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دما حراما ، ولا تقطعوا سبيلا ،

ولا تظلموا أحدا . فإن فعلتم نبذت الحرب معكم .. قال : لا نبدأ بقتال مالم تحدثوا فسادا »[٣٣]

هذه هى الفرائض السياسية فى الإسلام تماما كما أن الصلاة والصيام والحج والزكاة هى الفرائض العبادية .

والظلم والاستبداد والإكراه هى المحرمات السياسية فى الشريعة الإسلامية مثلما أن الخمر ولحم الخنزير هو من حرام المطعومات .

والمسلمون ملزمون شرعا بالالتزام بهذه المبادىء مثلما هم ملزمون بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى العبادات والمعاملات والجنايات والأحوال الشخصية .

الالتزام بهذه المبادىء يقتضى إقامة نظام حكم يحققها ويحميها ، والقاعدة الشرعية تقول « مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب » .

الإسلام لا يوجب شكلا واحدا للحكم ، ولكن مهما تعددت الأشكال فينبغى أن تكون ملتزمة بهذه المبادىء .

مقومات الجهاز التنفيذى فى الحكومة :

لقد تحدثنا فى فصول سابقة عن المؤسسات التشريعية والقضائية التى يوجبها تطبيق الشريعة الإسلامية ، هنا نتحدث عن الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى الجهاز التنفيذى أو ولاية الأمر أو الحكومة . وهى ستة شروط :

الأول – أن يكون من يتولى السلطة التنفيذية على تقوى ، واجتهاد ، ودراية بسياسة الأمور ، وإلمام بمصالح الناس .

الثانى – أن تكون ولايته بموجب رأى الجماعة الذى يعبرون عنه عن طريق انتخاب جر فيه اختيار حقيقى بين عدد من النظراء المؤهلين .

الثالث – الشورى الفردية العفوية التى كانت ممكنة فى ظروف مضت غير ممكنة الآن فى ظروف المجتمع الحديث المعقد ، مما يوجب قيام هيئات تحل محل الأفراد.ونظم تحل محل العفوية فى ممارسة الشورى .

هذه الهيئات تكون مهمتها :

* دراسة وتنقيح الآراء المختلفة .
* التعبير الصادق عن آراء ومصالح المشتركين فيها .
* إيجاد قنوات اتصال مستمر بين القيادة السياسية والقاعدة الشعبية .
* إيجاد ساحة للعمل السياسى المستمر الذى يدرب القيادات السياسية ويقدم المرشحين للمناصب السياسية الانتخابية .
* تكوين السند الشعبى السياسى للذين يتولون المناصب القيادية فى البلاد ، السند الذى يقف إلى جانبهم ويكون لهم بمثابة السند القبلى فى النظم التقليدية .

تتكون هذه الهيئات بعدد الآراء المختلفة الموجودة وجودا حقيقيا فى المجتمع وتنال اعترافا رسميا فى النظام السياسى .

وتتاح لهذه الهيئات حرية كاملة فى التعبير عن آراء ومصالح المشتركين فيها . ولا يحرم من هذه الحرية إلا المارقون ، والمارقون هم الذين يدانون بعد محاكمة عادلة بواحدة أو أكثر من هذه الجنايات :

أ - جحود وجود الله سبحانه وتعالى .
ب - جحود أن محمدا رسول الله إن كانوا مسلمين .
جـ - العمل لصالح دولة أجنبية .
د . العمل لتقويض النظام السياسى بالقوة .

ولتوسيع قنوات الشورى فى كل المجالات ينبغى كفالة حرية التنظيم النقابى والمهنى والثقافى والأدبى والفنى .. وكل ما من شأنه أن يعبر تعبيرا صادقا عن مصالح الناس ورغباتهم المشروعة .

الرابع - ينبغى أن تبقى السلطة التنفيذية فى الحكم مدة ليست بالقصيرة فتعجزها عن العمل والأداء . ولا بالطويلة فتفتح مجالات يستغلها المحاسيب . قال أبو يوسف إن السخط على تطاول بنى أمية كان أحد المسائل التى أخذها الثوار على النصف الثانى فى عهد الخليفة الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه .

إن تحديد مدة الولاية إجراء صحيح بموجب قاعدة شرعية جليلة : « سد الذرائع » .

الخامس – القيادة التنفيذية تستند إلى قاعدة شعبية هى قطاع من الأمة ، حبذا لو كان أغلبية الأمة الغالبة ، وبعد أن تتولى الأمر فإن عليها أن تراعى واجبها فى قيادة الأمة كلها فتوفق بين سندها السياسى ومسئوليتها العامة . إن عليها أن تحافظ على وحدة الأمة وأن تنهض فى مهامها بكل عزيمة الأمة مثلما فعل الخلفاء الراشدون . فإنهم كانوا من قريش ومن المهاجرين ولكنهم فى إمارة المؤمنين كانوا للأمة كلها .

السادس – القيادة التنفيذية هى قيادة الدولة ، ومع أن اختصاصها تنفيذى فإنها رمز السلطان ومحط القيادة السياسية للجماعة . وتربطها بأجهزة الدولة الأخرى التشريعية والقضائية علاقات موزونة تمنع الاضطراب فى شئون الدولة وتحقق التنسيق بين أجهزتها .

على القيادة التنفيذية أن توفق بين قيادتها للدولة واحترامها لاختصاصات الأجهزة الأخرى .

* * *

خلاصة هذا الفصل هى :

١ – لا معنى ولا حكمة فى تطبيق أحكام إسلامية مالم يكن ذلك جزءا من خطة إقامة نظام إسلامى ، ومالم تتول ذلك التطبيق ولاية صحيحة بمقياس الإسلام .

٢ – نظريات الخلافة والإمامة التقليدية لم تجد فى الماضى ، وهى أقل جدوى فى الحاضر المعاصر .

٣ – أن للإسلام مبادىء هى فرائضه السياسية والواجب الالتزام بها ، والاتعاظ بتجارب ماضينا البعيد والقريب ، والاستفادة من النافع من تجارب الأمم الأخرى فى أنماط الحكم ،لإقامة الحكومة الإسلامية على أساس يحقق نصوص ومقاصد الشريعة الإسلامية فى العصر الحديث .

الفصل السادس

أحكام الشريعة والعلاقات الدولية

من الواقع التاريخي :

قلنا في الفصل الثاني من الجزء الأول إن جمهور الفقهاء اتفقوا على أن أحكام الإسلام تنطبق على المسلمين حيثما كانوا حتى إذا كانوا في البلاد غير الإسلامية . كذلك اتفقوا على أن أحكام الإسلام تنطبق على الذميين وهم الذين يقيمون في البلاد الإسلامية على الدوام ، وعلى المستأمنين وهم الذين يقيمون في البلاد الإسلامية بصفة مؤقتة .

لقد كانت الدولة الإسلامية في نزاع حربي مع الدول الأخرى . وكانت الحرب هي الحالة السائدة في العلاقات الدولية . وكانت الدولة الإسلامية دولة غالبة في حلبة الصراع الدولي على طول العهدين الأموي والعباسي . وواقع العالم وصورته في نظر الفقهاء يومئذ كان منقسما إلى دار الإسلام ، ودار الحرب ، وهذه تضم كل العالم غير الإسلامي باستثناء عدد قليل من الدول التي عاهدت الدولة الإسلامية عهدا فيه اعتراف ضمني بهيمنة الدولة الإسلامية .

هذا الحال كله كان يعتبر مؤقتا، فالرسالة المحمدية للناس كافة . والمسلمون مطالبون بنشر الإسلام في العالم كله عن طريق الجهاد . والجهاد هو الدعوة لدين الحق وقتال من لا يقبله .

الجهاد مرادف للقتال ، والدليل على ذلك قائم فى كتاب الله . قال تعالى : **﴿ كتب عليك القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ﴾** (البقرة ٢١٦) . وقال **﴿ فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا ﴾** (النساء ٨٤)". وقال **﴿ فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ... ﴾** الآية (النساء ٧٤) . وقال **﴿ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة ... ﴾** الآية (التوبة ١٢٣) . وقال : **﴿ يأأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير ... ﴾** الآية (التوبة ٧٣) . وغيرها من الآيات .

أما الآيات التى لها مدلول آخر مثل قوله تعالى : **﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ﴾** (الأعراف ١٩٩) . وقوله : **﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾** (النحل ١٢٥) . وقوله : **﴿ لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ... الآية ﴾** (البقرة ٢٥٦) . وقوله : **﴿ إنما أنت مذكر . لست عليهم بمصيطر .. ﴾** (الغاشية ٢١ ، ٢٢) . وقوله : **﴿ وما أنت عليهم بجبار ﴾** (ق ٤٥) . وغيرها من آيات الدعوة لله بالتى هى أحسن فقد عدوها آيات مرحلة مكية قد انقضت وقد نسختها كلها فى نظرهم آية السيف وهى قوله تعالى : **﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴾** (التوبة ٥) .

السياسة الدولية التى أوجبها جمهور الفقهاء يومئذ هى : علاقات دولية تقوم على الحرب . وواجب جهادى يفرض على المسلم نشر الإسلام بالقوة . ومعاملة للمغلوب تقوم على استرقاقه إن غلب فى الحرب أو على الاتفاق معه فى عهد غير متكافىء إن استسلم دون حرب . وإن عاش غير المسلم فى ظل الدولة الإسلامية بصفة دائمة فهو فى ذمتهم ينظم حقوقه وواجباته عهد الذمة . ومادامت الحرب مستمرة فإن الذميين يعاملون بحذر شديد فتحجب عنهم أسرار الدولة لأنهم ربما ظاهروا العدو وسببوا أذى بليغا ، أو ربما خدعوا المسلمين على نحو ما ذكرت

الآية الكريمة : ﴿ **وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون** ﴾ (آل عمران ٧٢) .

وعلى هذه السياسة الدولية قامت الأحكام التى أوجبها جمهور الفقهاء لتنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم .

من العالم المعاصر :

فإذا قفزنا قفزة تاريخية من ذلك الحال إلى عالم اليوم لوجدنا واقع المسلمين والعالم الذى يعيشون فيه الآن هو :

أ – واقع المسلمين اليوم :

* دول بها أغلبيات من المسلمين يدينون بمذاهب شتى تتراوح بين السنة (البلاد العربية وأكثرية البلاد الآسوية والأفريقية) والشيعة (إيران والعراق ولبنان وجيوب أخرى فى البلاد العربية) والإباضية (عمان) وبين هؤلاء المسلمين تاريخ طويل من النزاع والتفرق .

* وتحكم البلاد الإسلامية فى الغالب نظم استبدادية تدين لحكم الفرد وراثة أو غصبا عسكريا .

* هذه الدول الإسلامية علاقتها فيما بينها واهية جدا وعلاقتها الأقوى هى علاقات ثنائية أو جماعية تربطها بدول غير إسلامية وتقوم على أساس المصالح السياسية والاقتصادية والأمنية .

* وتوجد جماعات إسلامية ضخمة – ربما قارب عددها عدد المسلمين فى البلاد الإسلامية – فى بلاد غير ذات توجه إسلامى : فى الصين الشيوعية (١١٠ ملايين) وفى الاتحاد السوفيتى (٨٥ مليونا) وفى الهند (٨٠ مليونا) وفى أثيوبيا (١٥ مليونا) وفى لبنان مليونان . وهلم جرا .

ب – وصارت البلاد غير الإسلامية هى اليوم بالمقاييس الاقتصادية والعسكرية متفوقة على البلاد الإسلامية تفوقا مطلقا . بل صارت بقروضها ، ومعونتها وما تملك من قدرات علمية وفنية ، وما تتجر فيه من أسلحة وذخائر ، وما تقوم به

من تدريب علمي وفني وعسكري ، مهيمنة على البلاد الإسلامية هيمنة تفرض على البلاد الإسلامية علاقات غير متكافئة .

جـ - وفي هذا القرن العشرين الميلادي نشأت تنظيمات دولية بمقتضى مواثيق - ميثاق الأمم المتحدة - فقام تنظيم دولي ضم كل الدول وكل الناس على اختلاف مللهم وأعراقهم . تنظيم جعل السلام ، هو أساس العلاقات الدولية ووضع ترتيبات لحماية السلام وحرم الحرب إلا الدفاعية ، ونظم واجبات الدول في التصدي للعدوان . والدول الإسلامية اليوم كلها أعضاء في هيئة الأمم المتحدة ملتزمة بميثاقها وبميثاق حقوق الإنسان .

د - وبالإضافة للمواثيق والمنظمات ارتبطت مصالح وعلاقات واتصالات الأسرة الدولية فنشأ رأى عالمي منحاز إلى السلام في العلاقات الدولية وملتزم باحترام الحريات الأساسية وعلى رأسها حرية الاعتقاد والفكر ، وصار الجميع - بصدق أو خداع - يلتزمون بالدعوة لمعتقداتهم بالتي هي أحسن مما اقتضى :

* فنونا في تبليغ المعتقدات تقوم على المنطق والحجة ودواعي المصلحة العامة والخاصة .

* وقيام تنظيمات ثقافية ، واقتصادية ، واجتماعية ، وسياسية ، ورياضية ، وفنية ، ذات فاعلية في خدمة المعتقدات والدعوة السلمية لها .

* وتنظيم تحركات داخل المجموعات المراد تحويلها إلى معتقد معين ليكون تحويلها إن حدث بإرادتها الذاتية وممارستها في تقرير مصيرها .

* وصارت النظم والمواثيق والقيم السائدة تشجب الإملاء الخارجي والغزو العسكري لتحقيق أو فرض عقيدة معينة على جماعة بعينها .

هـ - وظهرت حقائق جديدة هي :

* وجود جماعات كبيرة غير مسلمة تساكن المسلمين في ديار غالبيتها من المسلمين ، وتم ذلك على النحو الآتي :

- انتشرت الدعوة الإسلامية سلميا ودعمتها الهجرات العربية حتى أسلم واستعرب غالبية السكان ، ولكن بقى منهم على غير الإسلام جماعات - مثلا - في السودان .

- غلب المسلمون على البلاد عسكريا ثم سقطت سلطة الدولة الإسلامية بفعل الاستعمار أو بالتخلى عن حكم الشريعة . وتبدلت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بطول المساكنة والمخالطة الاجتماعية وحلت المواطنة محل الذمة فى علاقات الجماعات المسلمة وغير المسلمة - مثلا - فى مصر والشام .

- أسلمت أكثرية السكان سلميا على مدى زمن طويل وبقيت بينها أقلية غير مسلمة - مثلا - فى أندونيسيا وتنزانيا .

والملاحظ فى هذا الصدد أن الإسلام انتشر فى أفريقيا السمراء وفى الشرق الأقصى وينتشر اليوم فى أوروبا الغربية وفى أمريكا إبان فترات ضعف الدول الإسلامية السياسى والعسكرى والاقتصادى . وهذا معناه أن ظروف الحرية الدينية كانت لصالح انتشار الإسلام - فى تقرير عن انتشار الإسلام والمسيحية فى أفريقيا السمراء فى الستينيات . ذكر ذلك التقرير أن مقابل كل واحد يتنصر يسلم عشرة أشخاص .

- وجدت دول غير إسلامية قوية تجاور البلاد الإسلامية وتمنح الأقليات غير المسلمة فيها نوعا من الحماية مما يحول دون فرض علاقات الغلبة عليهم . وإن فرضوها رغم ذلك فإن من شأنها أن تجرد المسلمين من حق المطالبة بإنصاف الأقليات المسلمة فى البلاد غير الإسلامية .

- وحل واقع جديد لا يمكن نقضه إلا بحرب . ذلك الواقع يمنع تصنيف الناس إلى أحرار وعبيد ، لأن أبواب الرق قد أغلقت ولا يفتحها إلا فرض نظام دولى جديد .

- والواقع الجديد يمنع اعتبار الأقليات الدينية فى البلاد الإسلامية أهل ذمة لأنهم اكتسبوا حقوقا فوق ذلك لن يتنازلوا عنها إلا إذا غلبوا على أمرهم بالقوة .

نحو اجتهاد جديد فى العلاقات الإسلامية الدولية المعاصرة :

هذا هو واقع المسلمين اليوم ، وواقع العالم المعاصر ، وواقع الحقائق الجديدة ، فإذا قام نظام إسلامى يلتزم بالأحكام التى رآها جمهور الفقهاء فى العلاقات الدولية

فإن هذا يقتضى الآتى :

أ – إلغاء المواثيق والنظم الحالية لأنها قائمة على أساس مساواة الحقوق الإنسانية وعلى المعاملة بالمثل .

ب – تنظيم العلاقات مع غير المسلمين على أساس الحرب المستمرة ، اللهم إلا الذين قبلوا إقامة علاقات ثنائية مع المسلمين تقوم على عهد يقر للمسلمين باليد العليا .

جـ استعداد المسلمين لخوض قتال ضد كل الذين لا يقبلون الإسلام دينا .

د – فرض نظم الذمة والرق على الأقليات الدينية وعلى الذين غلبوا نتيجة القتال الشرعى الذى يخوضه المسلمون لنشر الإسلام .

هـ – إلزام الأقليات المسلمة فى البلاد غير الإسلامية بالهجرة إلى دار الإسلام – وهم كما رأينا مئات الملايين من البشر .

بهذه النتيجة يفرح العلمانيون فرحا شديدا ، ويستشهدون بها على عدم صلاحية الإسلام للعصر الحديث . ويقولون إن للإسلام أن يستمر كعقيدة وعبادة ما آمن به الناس ، ولكنه لا يصلح كأساس للقوانين ونظم الحكم وتنظيم العلاقات الدولية .

الخيار الذى يراه هؤلاء هو بين علاقات دولية تقوم على الأحكام التى اتفق عليها جمهور فقهائنا الأقدمين وبين العلاقات الدولية الحالية التى تقوم على مبادىء علمانية تناقض النظام الدولى الذى صوره الفقهاء فى جوهره وفى كل تفاصيله . وفى هذا الخيار فإنهم يرون أن الاختيار سيكون حتما لصالح العلاقات الدولية فى الشريعة الإسلامية ؟ أقول :

أ – إن أول عهد يشبه تنظيم علاقة خارجية هو الذى قام بين النبى ﷺ وأهل يثرب والذى سمى فى السيرة « بيعة العقبة الكبرى » وفحواه أنهم عاهدوا النبى على حمايته مما يحمون منه أهلهم وذويهم – أى أنه كان عهدا دفاعيا .

ب – ثم هاجر النبى ﷺ إلى المدينة ، وهنالك كان أول إجراء قام به هو كتابة دستور – هو أول دستور مكتوب فى التاريخ – سمته السيرة « صحيفة المدينة » .

صحيفة المدينة هذه حددت حقوق وواجبات كل سكان يثرب من مسلمين وغير مسلمين وألزمت الجميع بالدفاع عن هذا المجتمع الجديد .

جـ - وكان القرشيون المشركون يسومون المسلمين سوء العذاب فاضطروهم إلى الهجرة إلى الحبشة ومنعوهم من العبادة وحاربوهم فى الرزق وطاردوهم حتى كانت الهجرة إلى المدينة ، فكانت العلاقة بين المسلمين وقريش علاقة عدوان مستحكم بدأه وواصله القرشيون ، لذلك قام القتال بين المسلمين والقرشيين على حد قوله تعالى : ﴿ **ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة اتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين** ﴾ (التوبة ١٣) . أوضحت هذه الآية منطق القتال الذى تواصل بين المسلمين وقريش . وكانت أول آية نزلت فى الإذن بالقتال قد أوضحت سبب ذلك الإذن وهى الآية التى قال فيها تعالى : ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ (الحج ٣٩) .

د - وكاتب النبى الملوك والأمراء والحكام خارج الجزيرة العربية يدعوهم إلى الدين الجديد . هؤلاء لم يقدروا خطاباته بل عدوه متمردا وأرسلوا لعملائهم من العرب أو لعمالهم فى المناطق القريبة من الحجاز أن يستتيبوا هذا التمرد وإلا بعثوا برأسه . فردوا على الدعوة للإسلام بالعدوان على صاحبها .

هـ - وكانت البلاد المجاورة للجزيرة العربية مستعمرات يحكمها الفرس أو البيزنطيون ويفرضون على شعوبها ألوانا من القهر الدينى والاستغلال الاقتصادى . لذلك تعاونت هذه الشعوب على حكوماتها مع المسلمين فسهلت لهم مهمة الفتح ففتحوها محررين لها من نير ظلم أجنبى ولم يجبروها على الإسلام بعد الفتح بل منحوها حرية دينية فاقت أضعافا مضاعفة ما وجدوه فى ظل الفرس والروم (البيزنطيين) وأما الجزية التى فرضها المسلمون مقابل حماية هذه البلدان فقد كانت خفيفة جدا بالمقارنة بالأعباء الاقتصادية الفادحة التى كان يفرضها الفرس والروم . كانت الجزية مفروضة على القادرين على القتال من الرجال ، فلا يدخل فيها الشيوخ ولا النساء ولا الأطفال . وكانت مقاديرها طفيفة . قال الإمام أبو حنيفة : « الجزية على الفقير ١٢ درهما (فى السنة) ، وعلى المتوسط ٢٤ درهما ، وعلى الغنى ٤٨ درهما » . وكان الدينار يساوى ١٢ درهما . والدينار

بنقد السودان فى الستينيات يساوى ثلاثين قرشا . أى أن الجزية كانت تساوى ثلاثين قرشا سودانيا للفقير فى السنة ، وستين قرشا للمتوسط ومائة وعشرين قرشا للغنى . وهى مبالغ زهيدة جدا .

فلم يجبر المسلمون الآخرين على الإسلام لا بالقهر الدينى ولا بالضغط الاقتصادى . لذلك بقيت أغلبية سكان البلدان التى فتحها المسلمون على دينها القديم قرونا بعد الفتح الإسلامى إلى أن أسلمت أغلبيتها باختيارها وبالهجرات العربية إليها .

فالقول بأن الجهاد لنشر الإسلام وأن الإسلام ، انتشر بحد السيف أكذوبة . والجهاد ليس محصورا فى القتال . إنه بذل الوسع كله وبكل الوسائل فى سبيل إعلاء كلمة الله .

الجهاد موقف من الشر كله ، ومن الباطن كله ، على طول الحياة كلها ، لذلك أمضاه النبى ﷺ إلى قيام الساعة . ولذلك سماه « رهبانية أمتى » . الجهاد موقف خلقى وروحى وعملى ضد المنكر الخاص والمنكر العام ، وهو مستمر فى السلم والحرب حيث يصبح فى الحرب قتالا فدائيا يواجه به المسلمون المعتدين عليهم أو الذين يصادرون حرية الدعوة الإسلامية .

ز – ليس صحيحا أن كل آيات الدعوة لله بالتى هى أحسن نسختها آية السيف . فآية السيف نفسها هى الآية الخامسة من سورة براءة . والآية السابقة لها مباشرة – الآية الرابعة من براءة – فيها استثناء هو قوله تعالى : ﴿ **إلا الذين عاهدتهم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين** ﴾ (التوبة ٤) .

وبعد آية السيف مباشرة – الآية السادسة من براءة – فيها استثناء آخر هو قوله تعالى : ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون** ﴾ والآية السابعة من براءة فيها استثناء آخر هو قوله تعالى : ﴿ **كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ، فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، إن الله يحب المتقين** ﴾ . والحقيقة هى ما ظهر من سياق السورة : أن الآية الخامسة من براءة

موجهة لجماعة من المشركين نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وبدءوا بالقتال أول مرة .

وفى كتاب الله آيات ليست آيات أحكام فتقبل النسخ بل آيات عقيدة لا تنسخ مثل قوله تعالى : ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ (**يونس ٩٩**) .

وآية ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ لايمكن أن تكون منسوخة لأن منع الإكراه من قواعد الشريعة الثابتة . ومن ذلك حديث النبى ﷺ : « غفر لأمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . ومن ذلك فتوى الإمام مالك : « ليس على مكره يمين » .

★ ★ ★

إن نصوص الشريعة الإسلامية التى ينبغى أن نراعيها فى إقامة علاقاتنا الدولية هى :

أولا – أن الإنسان مكرم لمجرد إنسانيته : قال تعالى ﴿ **ولقد كرمنا بنى آدم** ﴾ (الإسراء ٧٠) .

ثانيا – العدل مأمور به ومطلوب دائما وفى كل الحالات : قال تعالى ﴿ **ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى ..** ﴾ الآية (المائدة ٨) .

ثالثا – الوفاء بالعهد واجب دائما وفى كل حال . قال تعالى ﴿ **والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون** ﴾ (المؤمنون ٨) . وقال ﷺ : « ثلاثة الكفر والإيمان فيهن سواء : العهد والأمانة والرحم . فإن عاهدت فأوف العهد ، وإن ائتمنت فأد الأمانة لأهلها ، وصل الرحم ، سواء أكان المعاهد والمؤتمن وذو الرحم مؤمنا أو كافرا ﴾ .

رابعا – والتعاون مع الناس من غير ملتنا مطلوب مالم يظلمونا . قال تعالى : ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين** ﴾ (الممتحنة ٨) .

خامسا – حرية العقيدة . قال تعالى : ﴿ **لاإكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى** ﴾ (**البقرة ٢٥٦**) .

سادسا – إن هذه الدنيا وما فيها من مخلوقات : حيوانها ، ونباتها ، وجمادها ، خليقة ، موزونة – ﴿ **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ﴾ (القمر ٤٩) – ومسخرة لانتفاع الإنسان وهو مطالب بتعميرها : ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾ (هود ٦١) – أى جعلكم عمارها .

سابعا – الأمة الإسلامية واحدة من حيث إن كتابها واحد ، ورسولها واحد ، وقبلتها واحدة . ووحدتها التامة هدف أساسى لا يتخلى المسلم من التطلع إليه . فإن فات تحقيقه لأسباب قاهرة فينبغى الحرص على اتخاذ أوسع الخطوات فى سبيله وهذا يقتضى :

أ – العمل على توحيد المذاهب الإسلامية على الكتاب والسنة أصلا مع جواز الاختلاف فى التفسير والاستنباط لتقوم بين أهل القبلة قناة وحدة روحية تنظم ممارسة العبادات والشعائر . وقناة وحدة فكرية تنسق الاجتهاد وتضع خطة لتطوير الثقافة الإسلامية وتضع منهاجا للاستفادة من الثقافات الإنسانية الأخرى .

ب – إيجاد مؤسسات تحقق أعلى درجات ممكنة من التعاون السياسى والاقتصادى والدفاعى بين البلاد الإسلامية .

جـ – إقامة نظم تحكيم مشتركة مهمتها التصدى لكل المشاكل التى تنشأ بين الدول الإسلامية لعلاجها علاجا عادلا .

د – تكوين منظمة للشعوب الإسلامية تضم علماء ، وفقهاء ، ومفكرين ، وحركات الدعوة الإسلامية لتوحيد حركة الدعوة الإسلامية على الصعيد الشعبى وتوحيد عطائها فى طريق البعث الإسلامى .

ثامنا – على كل المسلمين أن يحموا أنفسهم ويدافعوا عن أراضيهم ويصونوا قوتهم . وعليهم ألا يتعاملوا أبدا مع غير المسلمين تعاملا على التبعية : « فإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين » .

تاسعا – على المسلمين أن ينظموا علاقاتهم مع غير المسلمين بموجب

معاهدات ومواثيق عادلة ، فإن لم توجد لأى سبب فالقاعدة المثلى للتعامل مع الأخرين هى المعاملة بالمثل . قال تعالى ﴿ **وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين** ﴾ .

عاشرا – على المسلمين إيجاب الجهاد ، وهو يعنى العمل بكل الوسائل لتكون كلمة الله هى العليا ولبث الدعوة الإسلامية حيث لم تصل ، والدعوة لإقامة الشريعة حيث عطلت ، وبذل الوسع كله فى سبيل هذين الهدفين ، والاستعداد الدائم تدريبا وعتادا ووعيا بأساليب القتال لبذل الروح والمال والولد قتالا فدائيا فى سبيل الله إذا منعت حرية الدعوة للإسلام،أو إذا وقع عدوان على بلاد الإسلام .

فالجهاد هو موقف دائم وغرس تربوى واستعداد يجمع صاحبه بين روحانية الراهب وتحفز الجندى ، تصوره الصلاة عماد الدين خير تصوير : ففى الصلاة جمع فريد بين حركة الجندية وتجرد الرهبانية .

لذلك كان الجهاد – ومازال وسوف يظل – سنام الإسلام ، كما كان الترهب – ومازال وسوف يظل – سنام المسيحية ، وهذا هو معنى قوله ﷺ : « لكل أمة رهبانية ورهبانية أمتى الجهاد فى سبيل الله » .

* * *

ماذا يعنى الالتزام بهذه المبادىء العشرة ؟ .

إنه يعنى الآتى :

أولا – التخلى عن السياسة الدولية كما استنبط أحكامها جمهور الفقهاء ، وصاغ نظرياتها وأحكامها – مع اختلاف بينه وبين غيره فى التفاصيل – الإمام محمد ابن الحسن الشيبانى فى كتابه السير .

التخلى عنها واعتبارها نظريات وأحكاما لعبت دورها التاريخى فى مرحلة من مراحل تطور الفقه الإسلامى . وينبغى أن يخلفها اليوم فقه يستنبط أحكامه اجتهاد جديد من نصوص ومقاصد الشريعة التى ذكرناها فى النقاط العشر .

ثانيا – مراجعة مواثيق ونظم النظام الدولى الحالى على ضوء هذه المبادىء

العشرة ، فما وجدناه متمشيا معها جددنا الالتزام به ، وما وجدناه معارضا لها تخلينا عن الالتزام به ، وسعينا إلى تعديله .

ثالثا – أن نجعل تلك المبادىء موجهة لعلاقتنا الدولية . فلا ندخل فى أى التزامات أو مواثيق لا تتمشى معها .

النظام الدولى الراهن نظام ناقص بمقياس العدل :

أ – فالأمم المتحدة لا تقوم على المساواة بين أعضائها ، إذ تمنح الأعضاء الدائمين فى مجلس الأمن حق النقض ، فكل واحد منهم يستطيع بصوت واحد أن ينقض قرار المجموعة الدولية كلها . وهؤلاء الأعضاء الدائمون لم يستحقوا حق النقض بموجب مؤهلات موضوعية ، بل لأنهم هم الحلفاء الخمسة الذين هزموا دول المحور فى الحرب الكبرى الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٥).

ب – والأمم المتحدة تقف عاجزة أمام الخطر الذى يهدد السلام العالمى ، لأن الأعضاء الذين لهم حق النقض يحاربون بعض حلفائهم ، أو يتحدون حقوق الآخرين ، وعندما تتحرك الأسرة الدولية لتشجب العدوان يحال بينها وبين قرارها عن طريق حق النقض . وصار عدوان المعتدين يحتمى من المحاسبة الدولية بحماية أحد الأعضاء الدائمين فى مجلس الأمن .

جـ – وكثير من أعضاء الأمم المتحدة يوقعون على ميثاق حقوق الإنسان ويلتزمون التزامات نظرية ، ولكنهم فى واقع الحال يستخفون بكل الحقوق والمواثيق ، ولابد من إيجاد وسيلة لمساءلة الدول التى تستخف بحقوق الإنسان وتتلاعب بالالتزامات الدولية .

د – إن منظمات هيئة الأمم المتحدة المتخصصة فى الخدمات الزراعية ، والثقافية ، والصحية – هى أفضل أنشطة الأمم المتحدة عملا وأكثرها عطاء . ولكن المنظمات المتخصصة فى الشئون التنموية والمالية والنقدية مثل البنك الدولى ، وصندوق النقد الدولى – تقوم على أسس منحازة تماما للنظام الرأسمالى وخاضعة لتوجيهات الدول الغنية ، فكل الأنشطة الدولية الحالية المالية والنقدية والتجارية تقوم فى بنيتها كمؤسسات وتتبع سياسات منحازة إلى اتجاهات ومصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة .

لقد وضعت الدول الغنية هذه المؤسسات وحددت دساتيرها وسياساتها فى غيبة الدول الفقيرة بعد الحرب الكبرى الثانية مباشرة ، ولابد من مراجعتها بعد حضورها لأخذ حقوقها ومصالحها فى الحسبان .

هـ ــ ووجود رئاسة الأمم المتحدة فى أرض غير محايدة تعطى الدولة المضيفة امتيازات ربما استخدمتها ضد بعض أعضاء الهيئة أو حتى ضد الهيئة نفسها .

و ــ ولقد أقامت الدول الكبرى نظماً دولية خارج المنظمة الدولية ، وهى تسعى بوسائل كثيرة لفرض هيمنتها على الدول الصغيرة ، والأمم المتحدة تقف عاجزة أمام هذه الأنشطة التى تشكل خطرا كبيرا على السلام العالمى ، ولابد من أن تعى الدول الصغيرة هذا الخطر وتتكتل لدرئه .. أولا : بمنع قيام علاقات غير متكافئة بين الدول الصغيرة والدول الكبرى . وثانيا : بإيجاد وسائل حماية جماعية تستفيد منها الدول الصغيرة .

ز – وهناك دول تشكل خطرا على السلام بما تمارس من عنصرية وعدوانية وقمع مثل إسرائيل فى آسيا وجنوب أفريقيا فى أفريقيا ، ومهما كان رأى الأسرة الدولية واضحا فى إدانة هاتين الدولتين فإنهما تجدان حماية من أثر تلك الإدانة ، وتعملان دون انقطاع على خلق واقع نشر سياسات لا يمكن أن يكون معها سلام فى آسيا ولا فى أفريقيا . ولا بد من إيجاد وسيلة لدرء هذا الخطر .

ح ــ إن الدول الإسلامية تتحرك اليوم آحادا فى السياسة الدولية ، وينبغى إيجاد صيغة لتتحرك بموجبها تحركا جماعيا وأن تضم معها الدول المستضعفة المتطلعة إلى نظام دولى أعدل وأفضل .

إن الدول المستضعفة – وهى التى تقع غالبا فى النصف الجنوبى من الكرة الأرضية – تتأهب لبعث حضارتها ، ورد كرامتها ، وتنمية مواردها ، واسترداد السيطرة على ثرواتها وجدير بالبعث الإسلامى أن يتبنى هذه القضية فيكون على رأس الدعاة لنظام عالمى جديد .

خلاصة هذا الفصل هى أن نصوص ومقاصد الشريعة الإسلامية فى العلاقات

الدولية أوسع مما قالت به آراء جمهور الفقهاء . وانطلاقا من مبادىء الشريعة الإسلامية فى العلاقات الدولية ، وإدراكا للظروف المعاصرة علينا أن نتخذ سياسة دولية إسلامية وعصرية ، وأن نتجه بها لمراجعة النظام الدولى الحالى ، ليكون أعدل وأفضل .

الفصل السابع

البعث الإسلامى

البعث الإسلامى يوجب تحقيق ثلاثة أمور هى :

الفكرة ، والتعبئة ، والوسيلة .

أولا : الفكرة :

أ ـ الإسلام البديل الحضارى .
ب ـ الإسلام النظام الاجتماعى الشامل .

أ ـ الإسلام البديل الحضارى :

١ - إن الأرض التى أنشأنا الله فيها قد تقاربت أطرافها حتى صار أهلها كالمتجاورين . تسرع بهم وسائل المواصلات البرية والبحرية والجوية إلى حيث يريدون ، وتنتقل بهم وسائل الاتصال السلكية واللاسلكية بالإذاعة المسموعة والإذاعة المرئية وبالهاتف والتلكس من أول الأرض إلى آخرها فى لمح البصر .

لقد طوت وسائل المواصلات والاتصال الأرض الواسعة طيا . فصار أهل الأرض - من الناحية الحسية - كأنهم أهل قرية واحدة .

ضاقت المسافات الحسية ، ولكن المسافات النفسية والاجتماعية بين أهل الأرض اتسعت : باعدت بينهم الفوارق حتى كأن أهل الأرض نفسيا واجتماعيا يسكنون عوالم شتى .

هذان العاملان : الاقتراب الحسى ، والابتعاد النفسى والاجتماعى يشكلان أزمة

للبشرية لأن الكوكب الذى تسكنه واحد ، وموارده محدودة ، وملكيته مشتركة بينهم جميعا فى الحاضر ، وبينهم وبين أجيالهم القادمة فى المستقبل ، وطبيعته تتأثر بما يحدثه الناس فيه . فإن لم يوفق الناس إلى خطة عامة تستند إلى التجاور الحسى وتعالج التباعد الاجتماعى والنفسى بقيم كلية وخطط شمولية فلا نجاة للإنسان من غيلان الجفاء ، والبغضاء ، والعداء والدمار . تلك هى أزمة عالمنا .

٢ - إن حضارة الغرب حضارة هامة ولها دورها فى تقرير مصير العالم . وحضارة الغرب ، حتى الآن ، لم تعد نفسها للمساهمة حسب حجمها وأهميتها فى علاج أزمة العالم . بل لم تستعد بعد لعلاج أزمتها نفسها ، فهى حضارة وفقت إلى درجات عليا من الحرية ووفرة الإنتاج ونعومة الحياة ، ولكنها حرية غير مرتبطة بالمثل العليا ومجردة من المضمون الاجتماعى والإيثار والإنتاج الوفير مصحوب بتوزيع غير عادل .

والتفوق العلمى والتقنى الذى حققه الغرب لم يصحبه - كما ينبغى - تطوير مواز للجوانب الخلقية والروحية لتستقيم الحضارة ويتزن العطاء . هذه المفارقات هى أسباب أزمة الحضارة الغربية .

٣ - إن للشرق الشيوعى حضارة هامة ولها دورها فى تقرير مصير العالم . لقد وفق الشرق الشيوعى فى علاج كثير من مشاكل الحضارة الغربية التى نشأت حضارته ثورة عليها وتصحيحا لها ، ولكنه دفع فى سبيل ذلك ثمنا غاليا ، دفع الحرية ثمنا للتخطيط الاجتماعى ، وتخلى عن المعانى الروحية فى الحياة لتطوير جوانبها المادية ، وفاته أن فقدان الحرية والقيم الروحية يقتلان الإنسان نفسيا كما أن فقدان القوت يقتله عضويا .

٤ - والعالم الثالث الفقير الذى يقع غالبا فى النصف الجنوبى من الكرة الأرضية يعانى من أزمة ذات ثلاث شعب :

أ - التفوق الغربى والشرقى فى المجالين الاقتصادى والعسكرى يفرض عليه التبعية .

ب - تطلعات شعوبه تجبره على سرعة اللحاق بالعصر . ورغبة شعوبه فى المحافظة على ذاتيتها وكرامتها تشده للعودة إلى أصوله الحضارية . وهو يعانى

توترا شديدا فى التوفيق بين العصر والأصل .

جـ ـ النظام الدولى الحالى ينميه بالنهضة نظريا ، ولكنه فى الحقيقة لا يساعده على بعث أصوله ولا على التنمية .

٥ – إن العالم الإسلامى جزء هام من أجزاء العالم الثالث . والعالم الإسلامى مشطور بين انبهار بحضارات الغرب والشرق الوافدة ، وتقليد لحضارته الموروثة . إن انشطاره بين ذينك القطبين شل حركته وأتلف عطاءه .

٦ – إننا إذا استعرضنا هذه الأزمات وفهمنا جوانبها المختلفة لوجدنا أن لها حلاً إسلاميا . حلاً فيه يقدم الإسلام حضارة عالمية بديلة .

إن الخطوة الأولى فى طريق هذا الدور هى أن يولد الوعى بدور الإسلام ، الحضارة العالمية البديلة – فى عقول وقلوب المسلمين ؛ فيدركوه فى أنفسهم وينيروا به ظلمات العالم . فى عام ١٩٨٠ أقمنا فى السودان جماعة سميت جماعة الفكر والثقافة الإسلامية . جماعة هدفها التفكير فى دور الإسلام كحضارة بديلة ، وتوضيح ذلك الدور ، والعمل على توحيد الفكر الإسلامى الموجود فى الساحة وراء خطة تؤمن بذلك الدور وتدعو للإسلام الحضارة البديلة .

وحيثما كانت الساحة فإن بعث الإسلام فى عصرنا ينبغى أن ينطلق من إيمان قوى بهذا النداء وعمل جاد فى سبيل تحقيقه .

ب ـ الإسلام النظام الاجتماعى الشامل :

لن يهتم العالم اهتماما كافيا بالبديل الحضارى الإسلامى مالم يولد أنموذج حى . ومولد الأنموذج الحى رهين بقيام نظام اجتماعى إسلامى . نظام يحقق التوفيق الرائع بين ثبات الشريعة وحركة الفقه ، ويقيم نظماً سياسية ، واقتصادية ، واجتماعية ، وعلاقات دولية ، إسلامية وعصرية .

ومنذ السبعينيات من القرن العشرين الميلادى انعقدت مجموعة كبيرة من الندوات والمؤتمرات فى كل أنحاء العالم الإسلامى ، اهتمت ببحث معالم النظام الإسلامى . واستطاع المجلس الإسلامى فى الأعوام السبعة الماضية أن يعقد مؤتمرات وندوات وحلقات دراسية لوضع أسس النظام الإسلامى المنتظر[٣٤] .

لقد تكونت من هذا النشاط حتى الآن ملفات تصف السياسات والمؤسسات اللازمة فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لإقامة النظام الإسلامى .

إن هذا التخطيط والتوسع فيه مع مزيد من الدقة والتحصيل واجبات لا مناص منها لتحضير الخريطة التى يقوم بموجبها البناء الإسلامى .

ثانيا : التعبئة :

الفكرة إذن هى أن الإسلام بديل حضارى عالمى ، وأن للإسلام نظاما اجتماعيا شاملا . وأى حديث عن البعث الإسلامى خال من هذه الفكرة بهذا التحديد الواضح حديث غفلة يثير غبارا ولا يشع ضوءا .

فإن استيقنت الحركة الإسلامية – حيثما كانت – هذه الفكرة فإن عليها أن تقوم بالتعبئة فى خمسة محاور هى :

المحور الأول : مخاطبة أهل القبلة أنفسهم فى دعوة واضحة لفك قيود التقليد ، والالتزام بالكتاب والسنة ، وفهم دور الإسلام الحضارة العالمية البديلة والتعلق به والدعوة له وللنظام الإسلامى الشامل .

ينبغى أن ينطلق البعث الإسلامى من إيمان راسخ بالفكرة وتندفع به موجة حماس شعبى واسع وتجاوب شعبى أكيد .

ينبغى أن تستقطب الحركة الإسلامية أهل القبلة للفكرة فيتحمسوا لدور الإسلام الحضارى وبرنامجه الاجتماعى مثل حماسهم لعقائد الإسلام وعباداته . فإن فاتها ذلك فلن يكتب لها النجاح .

المحور الثانى : إن كثيرا من أبناء وبنات المسلمين استمالتهم الأفكار العلمانية الوافدة . وغالبية هؤلاء تجاوبوا مع تلك الأفكار لأنهم وجدوا فيها حلولا لمشاكل فكرية واجتماعية عرفوها وعانوا منها .

هؤلاء ينبغى أن يخاطبوا مخاطبة توضح :

أ ـ أن العلمانية عامة نشأت بردة الفعل فى بيئة أوربا القرون الوسطى .

ب – وأن العلمانية الشيوعية نشأت بردة الفعل فى البيئة الرأسمالية الأوربية فى القرن التاسع عشر .

جـ ـ أن فى تعاليم الإسلام متسعا لحل المشكلة التى أدت إلى العلمانية فى أوروبا القرون الوسطى . وأن فى تعاليم الإسلام متسعا لعلاج المشاكل التى أدت إلى الشيوعية فى أوربا القرن التاسع عشر الميلادى . فالفكر الإسلامى يستطيع الاستجابة من داخله لما فى العلمانية وما فى الشيوعية من حقائق جزئية دون أن يسمح بالمبالغات التى تورطت فيها العلمانية والشيوعية فخرجت بهما من الصراط المستقيم .

وبينما تتناول المخاطبة بيان رحابة الإسلام واتساع تعاليمه لحل المشاكل . الفكرية والاجتماعية المختلفة ، يوضّح أن قيام النظام الإسلامى لا يعنى قيام محاكم تفتيش فكرى ، ولا حملة انتهاك للحرمات الشخصية . إن الإسلام يكفل حرية العقيدة والحرية الشخصية ولا يحجر منهما إلا ما أوضحنا بتفصيل فى الفصل السادس من هذا الكتاب .

المحور الثالث : مخاطبة الأقليات الدينية فى البلاد الإسلامية لتوضيح ما يكفل النظام الإسلامى من حقوق الإنسان ، وما يوفر لهم من حقوقهم المدنية وحرياتهم الدينية . والتمهيد للنظام الإسلامى بعقد اتفاقات واضحة معهم أسوة بصحيفة المدينة التى كتبها النبى ﷺ وبين فيها بجلاء حقوق وواجبات غير المسلمين فى المدينة . وهى السابقة التى اهتدينا بها فى عقد اتفاق مع ممثلى الإخوة الجنوبيين قبيل نظر الجمعية التأسيسية السودانية لمشروع دستور ١٩٦٧ الذى كان يزمع إقامة نظام إسلامى .

المحور الرابع : مخاطبة المرأة المسلمة – خاصة المتعلمة – بما يوضح حقوقها فى ظل النظام الإسلامى وينفى ما علق بالإسلام من حط من مكانتها . وذلك لتتجاوب المرأة المسلمة مع البعث الإسلامى دون تحفظ . ولتطمئن به ، وتركن إليه ، فلا تشدها مناشدة الفكر العلمانى لها وحرصه على تجنيدها فى صفه .

المحور الخامس : مخاطبة الوسط الدولى عبر كل القنوات الفكرية والإعلامية مخاطبة توضح معنى قيام النظام الإسلامى وأثر ذلك فى المحيط الدولى لكيلا يحجب الوهم وسوء الفهم الحقائق .

ثالثا : الوسيلة :

الحركة الإسلامية فى كل مكان فى العالم الإسلامى مطالبة بوضوح الرؤية ، يعبر عنها وينطلق بها دعاة مؤهلون . ومطالبة بواجبات التعبئة ذات المحاور الخمسة . ولكن مشوار البعث الإسلامى لا يبدأ عمليا إلا بقيام ولاية إسلامية . فكيف تقوم الولاية « السلطة السياسية الإسلامية » ؟ .

أ - السلطة السياسية الإسلامية :

هناك ثلاث وسائل لقيام الولاية الإسلامية (السلطة السياسية الإسلامية) هى :

الوسيلة الأولى : التوبة

فى عام ٧٠ هـ بويع عمر بن عبدالعزيز خليفة أمويا : وكانت مؤهلاته للخلافة هى مؤهلات الخلافة الأموية : الوراثة . ولكنه رضى الله عنه لم يشأ أن يكون استخلافه ببيعة إكراه . لذلك خلع البيعة عن نفسه ورد الأمر لجماعة المسلمين . فنظروا فى أمره وطالبوه أن يبايعهم بيعة اختيار جديدة ففعل فصارت خلافته خلافة شرعية بمقياس الإسلام ، لأن المبدأ الإسلامى هو : « وأمرهم شورى بينهم » . ولأن قاعدة المعاملات الإسلامية هى : « ليس على مكره يمين » .

وبادر عمر بن عبدالعزيز فرد أمواله وأموال بنى أمية ، التى احتازوها بجاه السلطان . أى أنه صحح أساس الملكية بمقياس الشرع ، ثم ساس الأمة سياسة شرعية قائمة على الشورى والشريعة متأسية بنهج الخلفاء الراشدين . فتجاوب المسلمون معه تجاوبا عظيما ، وتحمسوا له حماسا شديدا وألحقوا عهده بعهد الخلفاء الراشدين فلقبوه خامس الخلفاء الراشدين .

هذه التوبة العمرية سابقة مضيئة فى تاريخ الخلافة الإسلامية ، وكل حكام البلاد الإسلامية فى كل زمان ومكان مفتوح أمامهم باب التأسى بالخطة العمرية أو القدوة العمرية . فإن هموا بذلك فإن عليهم التخلى عن نظم القهر والاستبداد ورد الأموال المكتسبة ظلما لتصحيح أسس الملكية فى المجتمع .

فإن صح من هؤلاء الحكام العزم على التأسى بالقدوة العمرية ، وإقامة ولاية إسلامية فى مكان ولاية الإكراه ، فإنهم يستطيعون تطبيق الخطوات التى سنقترحها

هنا لإقامة ولاية إسلامية بطرق سلمية سياسية . وشتان بين مقتد حقا بالخطة العمرية ومستغل سياسيا للحماسة الإسلامية .

الوسيلة الثانية : الثورة :

إذا اشتد الظلم والفساد فى مجتمع ، وكان نظام الحكم فيه مستعليا بالقهر ، مستكبرا بالباطل ، مدعوما بجهات أجنبية ، حابسا لأنفاس الناس ، مانعا حرية الدعوة الإسلامية ، فلا سبيل لقيام ولاية إسلامية فى هذه الظروف إلا بقيام ثورة تطيح بالنظام وتقيم ولايتها على أنقاضه . هكذا فعل المجاهدون من دعاة الإسلام فى القرون الأخيرة فى أماكن كثيرة من العالم الإسلامى – مثلا – الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية ، والحركة السنوسية فى المغرب العربى . إنه الأسلوب الذى نهض به الشيخ عثمان دان فوديو فى أفريقيا الغربية وأقام خلافة إسلامية عاصمتها فى مدينة سوكوتو . وهو الأسلوب الذى هبت به الدعوة المهدية فى السودان : لقد نهض الإمام محمد المهدى بن عبدالله ضد حكم استبدادى يسنده عرش ظالم فى مصر ، وتسنده اسميا خلافة عثمانية دب فيها الفساد وأودى بشرعيتها امتثالها لتوجيهات الفرنجة . فى وجه هذا النظام الظالم الذى عطل أحكام الشريعة دعا الإمام المهدى لقيام ولاية إسلامية تحكم بكتاب الله وسنة رسوله . واحتشد أهل السودان مستجيبين للدعوة المهدية استجابة لانظير لها ، وبذلوا فى سبيل تأييدها أرواحهم وأموالهم بفدائية وسخاء ، وبلغ حماسهم للدعوة درجة جعلت سكان الجهات المختلفة من السودان يحررون مناطقهم قبل وصول الإمام المهدى وجيشه إلى العاصمة . هكذا حرر أهل السودان وطنهم وأقاموا فيه نظاما إسلامياً مقتدياً بالنظام الذى أقامه النبى ﷺ من المدينة ، وبادر الإمام محمد المهدى فألغى جميع النظم والأحكام التى كانت قائمة فى السودان قبل عام ١٢٩٩ هـ ، وألغى أيضا وثائق التملك وملكية الأموال ، ممهدا لقيام ولاية إسلامية تكون هى مصدر الأحكام الجديدة ، وقيام أساس جديد لملكية الأرض والمال على أساس أحكام الشريعة الإسلامية .

وبعد تحرير السودان وقيام الولاية الإسلامية فيه اتجه الإمام محمد المهدى إلى

مخاطبة جميع أهل القبلة ليستجيبوا لداعى الله ويبعثوا الإسلام ويحرروا أوطانهم ويطبقوا الشريعة ويتحدوا .

إن للثورة ظروف قهر تبررها ، ولها شرعيتها التى تبرر وسائلها الخاطفة الحاسمة فى إقامة الولاية الإسلامية . ولا يجوز عنف الثورة إلا ضد ظلم القهر : ﴿ **أُذِن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا** .. ﴾ الآية (الحج ٣٩) ولاتجوز الأساليب الخاطفة الحاسمة إلا فى ظروف الشرعية الثورية .

الوسيلة الثالثة : التفويض الشعبى :

لكى تقوم ولاية إسلامية على أساس التفويض الشعبى ينبغى أن تكون الحركة السياسية فى المجتمع قد استطاعت أن تحرر المجتمع من كل ولايات الإكراه واستطاعت أن تجعل المصير السياسى للمجتمع رهن اختيار حر يعبر عنه الشعب فى انتخابات نزيهة تقوم بموجبها مؤسسة نيابية تدرس وتقر بأغلبيتها نظام الحكم الذى تختاره أغلبية الشعب ممثلة فى أغلبية نوابه .

الحركة الإسلامية تخوض هذه الانتخابات رافعة نداء البعث الإسلامى لكى تحصل على أغلبية شعبية تمنحها التفويض المطلوب . فإن حصلت عليه فإن عليها أن تعرض للهيئة النيابية مشروع دستور كامل البنود لتنظيم أجهزة الحكم ، وينص فيه على الالتزام بتلك المبادىء التى سميناها فرائض الإسلام السياسية (الشورى ، العدل ، المساواة ، والحرية) وينص فيه على أن مصدرى التشريع هما كتاب الله وسنة النبى محمد ﷺ . وبعد عرض ذلك الدستور ودراسته ومناقشته وإجازته تكون أولى الخطوات التى تتخذها الحركة الإسلامية هى :

أسلمة النظام السياسى :

وأسلمة النظام السياسى تعنى :

أ ـ أن تقوم السلطة التنفيذية بموجب الخطة التى فصلناها فى الفصل الخامس من هذا الكتاب .

وتقوم السلطة التشريعية بموجب الخطة التى فصلناها فى الفصل الثالث من هذا الكتاب . وتقوم السلطة القضائية بموجب الخطة المذكورة فى الفصل الرابع .

ب ـ عندما تقوم الهيئة التشريعية فإنها تضع خطة لأسلمة جميع القوانين فى المجالات المختلفة وفق اجتهاد جديد تقوم به مؤسسات الاجتهاد المذكورة سابقا .

جـ ـ يكفل النظام السياسى الإسلامى الحريات الأساسية بالوضوح المحدد فى الفصل الخامس .

د ـ يقيم النظام السياسى مؤسسات ينص عليها الدستور ويفصلها القانون لحماية أمن النظام الإسلامى من كل خطر داخلى أو خارجى .

أسلمة النظام الاقتصادى :

تقوم الحركة الإسلامية بأسلمة النظام الاقتصادى وهذا معناه :

الاقتصاد الإسلامى هو تنمية موارد المجتمع المادية والبشرية لإشباع حاجات الناس المادية والاجتماعية وفق قواعد الشريعة الإسلامية ، إن الاقتصاد الإسلامى مازال من الناحيتين النظرية والتطبيقية فى مرحلة طفولة :

* أما من الناحية النظرية فإن مفاهيمه ونظمه وقواعده مازالت محل بحث علماء الاقتصاد المسلمين ، ومنذ خمسة أعوام نشأت حركة اتسعت حلقاتها وعقدت ثلاثة مؤتمرات هدفها تكوين إجماع حول نظريات ومفاهيم ونظم الاقتصاد الإسلامى . هذه الحركة ينبغى تطويرها بكل الوسائل لتصل إلى أهدافها .

* وكذلك من الناحية التطبيقية مازال المشوار طويلا ، فقد قامت مصارف تعمل بالمرابحة والشراكة والمضاربة بدل سعر الفائدة ونجحت فى ذلك . ولكن هذا لا يشكل صورة نهائية للتمويل الاستثمارى الإسلامى للأسباب الآتية :

– أنه يمنح بديلا استثماريا لسعر الفائدة ولكنه لا يعالج قضية التوزيع العادل لعائد الاستثمار . بل قد يكون عائده أكبر من سعر الفائدة . ومفهوم الربا فى الإسلام أوسع من مجرد سعر الفائدة إذ يشمل الربا كل ما يزيد على ربح المثل ، فيدخل فيه مقياس عدالة ومعقولية .

– ولم يعالج مشكلة الربا الضمنى الذى يجره التضخم وتقلب سعر صرف العملات . فالنقد الإسلامى كان يقوم على عملة ثابتة القيمة والعملات ، التى

تستعمل اليوم كلها متقلبة القيمة مما لا يكون معه الاحتياط ضد الربا ممكنا . لذلك كله فإن أسلمة الاقتصاد تقتضى أمرين :

الأول : اتخاذ القرار السياسى بأسلمة النظام الاقتصادى وفق التعريف المذكور هنا .

الثانى : قيام هيئة قوامها اقتصاديون إسلاميون مهمتها تطوير نظريات الاقتصاد الإسلامى من قواعد الشريعة ، وتحديد نظمه ، مستنيرة بكل الأدب الذى أثمرته حركة الاقتصاد الإسلامى المعاصرة ، ومستقطبة كل الخبراء فى هذا المجال ، وعليها أن تضع خطة مفصلة للمهمة الموكولة إليها ، على أن يجرى تنفيذها بالكيفية التى تقرها الولاية السياسية بعد الاطلاع على الخطة التى يضعها المختصون .

التخطيط للأنشطة الأخرى :

تقوم الولاية الإسلامية فور توليها بتكوين هيئات من خبراء وأصحاب اختصاص لمراجعة الأنشطة الآتية ، ووضع خطط وافية لأسلمة سياساتها ومؤسساتها وممارساتها ، على أن يجرى تطبيق تلك الخطط بالكيفية التى تقرها الولاية السياسية :

أ - التربية والتعليم
ب - الحياة الاجتماعية .
جـ - الدفاع .
د - الإعلام .
هـ - العلاقات الدولية .

وقد كانت الحضارة الإسلامية فى أيام ازدهارها :

* قوية الشخصية بأصولها .
* قادرة قدرة خارقة على استقبال الحضارات الإنسانية الأخرى واستصحاب النافع من فكرها وعلومها وتجاربها .
* منوعة العطاء فى كل مجالات النشاط الإنسانى ، الفكرى ، والعملى ، والأدبى ، والفنى ، وهلم جرا .

ثم توقف عطاؤها الخصب . والنظام الإسلامى مطالب بحل القيود ليلهم الإسلام مرة أخرى ازدهارا حضاريا عصريا قوى الشخصية ، قادرا على استصحاب النافع من الحضارات الإنسانية الأخرى ، منوع العطاء ، باذلا بديلا حضاريا عالميا .

الخطى الأولى فى سبيل ذلك تتمثل فى استيعاب القيادة الإسلامية لهذه المعانى لتتحرك بكل الوسائل فى سبيل تحقيقها ، وفى الاستعانة بالمؤسسات والمنابر والقنوات الآتية :

أ ـ مؤسسة بحوث إسلامية مهمتها :

* بعث التراث الإسلامى .
* البحوث الإسلامية .
* ترجمة مراجع التراث الإنسانى من كل اللغات .
* لفت النظر لما هو عالق بالمعارف والعلوم الإنسانية من عقائد ومؤثرات ذاتية .
* ترجمة المراجع الإسلامية إلى اللغات الأخرى .

ب ـ مؤسسة للحوار الفكرى مهمتها :

* بيان الحقائق المنثورة فى الفكر غير الإسلامى .
* بيان المؤثرات الذاتية والبيئوية فى الفكر الوضعى .
* بيان سعة الإسلام واتساعه للحقائق المنثورة فى التراث الفكرى الإنسانى .
* تشجيع البحوث فى هذه الموضوعات وإصدار مجلة لتوسيع قاعدة الحوار .

ج ـ مؤسسة للحوار الدينى مهمتها :

* بيان رحابة الإسلام الروحية وتسامحه الدينى .
* بيان النظرة الإسلامية الموضوعية للأخلاق ، مما يمكن أن يلتقى عليه كل الناس على اختلاف الملل والنحل .
* بيان الحقائق الروحية والخلقية والتربوية المشتركة التى يمكن أن يؤيدها كل الناس .
* الاهتمام بأسس التعايش السلمى بين الأديان .

د ــ **إقامة مؤسسة كبرى للبحوث العلمية والتقنية مهمتها :**

* التركيز على البحوث العلمية وتوفير معاملها ومراجعها واستقطاب العلماء لخلق حركة تطور علمى لها قدراتها الذاتية على العطاء والاكتشاف ومستفيدة من حصيلة علوم الإنسان .
* الاهتمام ببحوث تطوير القدرات التقنية وتنظيم استيراد الوسائل التقنية المناسبة لظروفنا وبيئتنا وحاجتنا .

هـ ــ **مؤسسة لبحوث العلوم الاجتماعية** تعنى بتطوير البحوث الاجتماعية وتدرس تطبيق الإرشاد الاجتماعى الإسلامى على الواقع الاجتماعى . وتنظم الاستفادة من نظريات ونظم العلوم الاجتماعية التى تصورها أو استقرأها العقل الإنسانى فى كل مكان .

و ــ **مؤسسة متشبعة بالفكرة الإسلامية** كما أوضحناها فى هذا الفصل ومؤهلة بالعلم والتقوى ومزودة بخبراء فى اللغات المختلفة مهمتها :

* الدعوة للبعث الإسلامى فى البلاد الإسلامية والتعاون مع كل الحريات الإسلامية فى هذا الصدد .
* الدعوة للإسلام كبديل حضارى فى العالم الصناعى غربا وشرقا .
* الدعوة لاعتناق الإسلام فى كل أنحاء العالم بالتى هى أحسن وبوسائل الاتصال والإعلام الحديثة .

ز ــ **مؤسسة مؤهلة لرعاية الأدب** ولتشجيع اللقاح الأدبى بين آداب العربية والآداب الإنسانية الأخرى ، وتشجيع أقوى أواصر الاتصال بين آداب الشعوب الإسلامية .

حـ ــ **مؤسسة لرعاية كل وسائل التعبير الفنى** وتشجيع الاتصال بين فنون الشعوب العربية والشعوب الإسلامية والشعوب الإنسانية ، مهمتها تطوير الفن والنأى به من أن يسخر لخدمة الشهوات .

ط ــ **إقامة هيئة لرعاية الرياضة** فى كل المجالات ، وتشجيع الصلات الرياضية بين الشعوب العربية ، والشعوب الإسلامية ، وكل شعوب الأرض . هيئة مشبعة

بالإيمان بدور الرياضة الهام الذى أقره الإسلام فى حياة الإنسان .

هذه المؤسسات والهيئات تكون لها تكويناتها الذاتية فى ظل لوائح تضعها الولاية السياسية (الحكومة) ، والولاية هى التى تشرف على نشاطها وتزوده بالإمكانات الكافية للأداء والعطاء .

* * *

ختاما :

١ - تناول هذا الكتاب فى القسم الأول منه بيان الجريمة والعقوبة فى الشريعة الإسلامية وتوضيح الإطار الذى فيه عقوبات الإسلام عادلة وحكيمة ووافية ورحيمة ، وأن قسوتها فى بعض الظروف اقتضتها الرحمة والعدالة .

٢ - وأوضح القسم الثانى من الكتاب أن العقوبة فى الشريعة الإسلامية موظفة لصيانة نظام اجتماعى ، صحتها بصحته ومشروعيتها بمشروعيته وجدواها فى حمايته .

٣ - وتطرق هذا الفصل الأخير للوسائل المتاحة لإقامة الولاية (السلطة السياسية) الإسلامية لتستبين ذلك روافد الحركة السياسية .

وبنهاية هذا الفصل أختتم الكتاب آملا أن أكون قد أوفيت الموضوع حقه مستنهضا أهل القبلة أفراداً وجماعات ليستجيبوا استجابة مؤمنة بدينها .

هوامش
الكتاب

(١) كتاب الخراج لأبى يوسف ص ٢٠

(٢) كتاب الخراج لأبى يوسف ص ٢٥

(٣) التشريع الجنائى بقلم عبدالقادر عودة ج ١ ص ١٧٨

(٤) الموافقات فى أصول الشريعة ج ٣ ص ٢٧

(٥) المستصفى ج ١ ص ٣١١

(٦) ملحق رسالة المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى بقلم مصطفى زيد - ص ٢٥

(٧) الأحكام السلطانية للماوردى ص ١٤٣

(٨) التشريع الجنائى الإسلامى بقلم عبدالقادر عودة ج ١ ص ١٠٢

(٩) المصدر السابق ج ٢ ص ٦٧٧

(١٠) السياسة الشرعية بقلم عبدالوهاب خلاف ص ٢٠

(١١) هذا الرأى المنسوب لابن القيم نقلناه من بحث بعنوان : حول إخراج المسلم من عقيدة الإسلام بقلم د . الشيخ محمد سعاد جلال نشر بمجلة الكاتب عدد سبتمبر ١٩٦٥ .

(١٢) الكامل فى التاريخ لابن الأثير - جزء ٣ ، صفحة ١٩٨ .

(١٣) تاريخ الطبرى ج ٩ ص ٢٠٦

(١٤) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٦٤

(١٥) العقوبة فى الفقه الإسلامى بقلم محمد أبو زهرة ص ٣٠١

(١٦) كتاب السياسة الشرعية ص ٥٠

(١٧) بداية المجتهد لابن رشد ج ٢ ص ٤٥٩

(١٨) المستطرف من كل فن مستظرف للأبشيهى ج ١ ص ٩٨

(١٩) المبسوط للسرخسى ج ٢٤ ص ٧

(٢٠) بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون بقلم د . محمد عبدالجواد محمد ص ١٦٩ .

(٢١) القضاء فى الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور ص ٤٨

(٢٢) السياسة الشرعية للشيخ عبدالوهاب خلاف ص ٤٧

(٢٣) الخراج لأبى يوسف ص ١٣٠

(٢٤) الملل والنحل ج ١ ص ٢٠

(٢٥) كتاب السياسة الشرعية ص ٢٧

(٢٦) كتاب السياسة الشرعية ص ٢٧

(٢٧) نظام الحكم فى الإسلام بقلم محمد يوسف موسى ص ٤٢

(٢٨) المجتمع الإسلامى فى ظل الإسلام ص ١٥٧

(٢٩) الكامل فى التاريخ لابن الأثير ج ٣ ص ١٩٨

(٣٠) مجلة الأمة - قطر - نوفمبر ١٩٨١

(٣١) منهج الإسلام فى الحكم ص ٨٨

(٣٢) انظر البحث القيم بعنوان « ما قيمة الرأى الذى يتوصل إليه أهل الشورى » بقلم د . عبدالحميد إسماعيل الأنصارى . مجلة الدوحة نوفمبر ١٩٨٣

(٣٣) مبادىء نظام الحكم فى الإسلام بقلم عبدالحميد متولى ص ٧١٥

(٣٤) المجلس الإسلامى هيئة عالمية تضم عددا من المفكرين والعلماء والحركات الإسلامية ، مقرها لندن وأمينها العام السيد سالم عزام والمؤلف عضو فيها .

فهرس

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع : ٧٠٤٢ / ٨٦
الترقيم الدولى : ٦ - ٣٦ - ١٤٧٠ - ٩٧٧